SZEGED

Conviețuirea ; EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- CONFERINȚE
- ISTORIE
- DIDACTICĂ
- STUDIILE ROMÂNEȘTI
- PREZERVAREA PATRIMONIULUI CULTURAL
- INTERFERENȚE ROMÂNO-MAGHIARE
- ANIVERSARE
- SEMN DE CARTE

Seria a doua –Anul V. –nr. 1 - 2018

Revista

Conviețuirea
EGYÜTTÉLÉS

este editată de

Autoguvernarea Românilor din Seghedin și Județul Csongrád

în colaborare cu

Catedra de Limbă și Literatură Română a Universității din Seghedin

Editor responsabil: Prof. dr. Gheorghe Petruşan

Redactor șef: Conf. univ. dr. Mihaela Bucin

Colegiul de redacție: dr. Adriana Foltuț, drd. Petrică Vasile Crețu, dr. Péter Weber, Veronica Petruşan, dr. Zsolt Szabó

Adresa redacției:

Szegedi Román Nemzetiségi Önkormányzat

6725, Szeged, Szentháromság utca 75/E/5.

Tel.: 30+2954132

e-mail: petrusangh@yahoo.com

ISSN 1417-0078

Scrierile reflectă părerea personală a autorilor

Revistă fondată în 1997

TISZA PRESS NYOMDA

Conviețuirea

EGYÜTTÉLÉS

Volumul cuprinde lucrările Conferințelor internaționale

1. INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE, Seghedin, 28 octombrie 2017;
2. CALEIDOSCOPUL SUFLETULUI FEMININ, Seghedin, 28 aprilie 2018.

VOLUM COORDONAT DE ZSOLT SZABÓ

Seria a doua – Anul V – nr. 1 – 2018

CUPRINS

CONFERINȚA INTERNAȚIONALĂ *INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE*, SEGHEDIN, 23 OCTOMBRIE 2017

CUVÂNT DE DESCHIDERE A CONFERINȚEI „ INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE” 4

A ROMÁN REFORMÁTUS PÜSPÖKSÉG KELETKEZÉSE ÉS JELENTŐSÉGE 6

NAZARINENII: PRIMII NEOPROTESTANȚI ROMÂNI ȘI IMPACTUL LOR ASUPRA IDENTITĂȚII SPIRITUALE A ROMÂNILOR DIN BANATUL SÂRBESC 25

A REFORMÁCIÓ HATÁSA AZ ERDÉLYI ÉS A MAGYARORSZÁGI ROMÁNOK NEMZETI IDENTITÁSÁNAK KIALAKULÁSÁRA 30

MIȘCAREA BAPTISTĂ LA ROMÂNII DIN BANATUL SÂRBESC 38

RELAȚIA DINTRE BISERICĂ ȘI STAT ÎN GÂNDIREA LUI MARTIN LUTHER, JEAN CALVIN, HUDRYCH ZWINGLI ȘI A ANABAPTIȘTILOR 47

RELAȚIA DINTRE NEOPROTESTANTISM ȘI MIȘCAREA NAȚIONALĂ LA ROMÂNII DIN UNGARIA DUALISTĂ 67

ETNOLOGIA ȘI COMUNITĂȚILE EVANGHELICE 72

MUZEUL SATULUI BĂNĂȚEAN TIMIȘOARA LA FEMININ 83

CHIPURI ȘI TIPURI. FEMEI ȘI DESTINE 85

FEȚELE MEMORIEI ÎN *DIMINEAȚĂ PIERDUTĂ* 93

ICONIA CUZMA ŽIVANOVIĆ–O IREPETABILĂ
FEMA, ŽIVKA ŞI ANETA DUDULEANU 101

EXPERIMENTUL *FEM* 106

IMAGINI ALE FEMINITĂŢII ÎN ROMANUL *ORAŞUL PIERDUT ÎN CEAŢĂ* DE MÉLIUSZ JÓZSEF 119

BAPTIŞTII DIN MICHERECHI 126

CRIZE DE IDENTITATE ŞI CONDIŢIA TRAGICĂ
A PERSONAJULUI FEMININ ÎNTR-O LUME
A CONFLICTELOR ŞI MUTAŢIILOR SOCIALE 130

ANIŞOARA ODEANU – INTERFERENŢE ROMÂNO-MAGHIARE 143

MARGINALII STILISTICE LA ROMANUL
„VIEŢILE PARALELE" UN POSIBIL EMINESCU 150

DOUĂ DESTINE FEMININE ROMÂNEŞTI ÎN
VÂLTOAREA ISTORIEI SECOLELOR XIX ŞI XX 159

REPERE BIOGRAFICE 165

IPOSTAZE ALE IDENTITĂŢII ROMÂNEŞTI DIN
UNGARIA ÎN VIZIUNEA LUI GHEORGHE PETRUŞAN 169

ROMÂNII DIN UNGARIA ŞI UNIREA DIN 1918 175

A KÉTEGYHÁZI KURGÁNOK, MINT
A TELEPÜLÉS ÉS KULTÚRA TÖBB EZER ÉVES ŐRZŐI 188

STUDIEREA OPEREI LUI ION LUCA CARAGIALE
ÎN GIMNAZIU LA SECŢIA ROMÂNĂ ŞI LA SECŢIA MAGHIARĂ 198

SZOJKA PETRONELLA, *KICSINY ÉKSZERDOBOZ BÉKÉS SZÍVÉBEN (BÉKÉSI TÉKA 55 SZ.)* 206

STUDIILE ROMÂNEŞTI: PRIVIRI ÎN OGLINDĂ 207

PLATFORMA INTERACTIVĂ HERA. CUM
PREZERVĂM PATRIMONIUL CULTURAL ACUM 210

CUVÂNT DE DESCHIDERE A CONFERINȚEI „ INFLUENȚA REFORMAȚIEI MAGHIARE ASUPRA CULTURII ROMÂNE"

Mihaela Bucin,

şefa Catedrei de Limba şi Literatura

Română din cadrul Universității de Ştiințe din Szeged

Prin afișarea celor 95 de teze, la 31 octombrie 1517, pe ușa bisericii cu hramul Tuturor Sfinților din Wittenberg, călugărul augustinian, Martin Luther a declanșat una dintre cele mai mari reforme spirituale, politice și sociale din istorie. Primul aspect al Reformei, se referă la spiritualitate, la refacerea scopurilor inițiale ale doctrinei lui Isus și la revenirea la calea prin care se accede mântuirea, propusă de acesta. Al doilea aspect, este cel cultural și, în primul rând, cu referire la limbă. Chiar dacă Biblia lui Martin Luther nu e cea dintâi traducere în limba germană a Bibliei, noutatea ofertei reformatorului constă, între altele, în dimensiunea accesibilității și a valorii literare a traducerii, bazate atât pe talentul traducătorului, cât și pe harul acestuia de a pune în valoare dialectul saxon al germanei medievale, folosit de Luther în traducere. La nivelul limbii române, o asemena traducere a Bibliei se întâmplă abia în 1921, când apare traducerea ierodiaconului ulterior caterisit, Dumitru Cornilescu. Multe națiuni moderne au repetat pe socoteala lor, așadar în mod specific, această experiență a reformatorului de la Wittenberg. Unda de șoc s-a propagat și în țările locuite de români, îndeosebi în Transilvania și Moldova. Mai ales ca urmare a eforturilor unui Johannes Honterus, ideile lui Luther au fost rapid asimilate de sașii transilvăneni, iar maghiarii ardeleni, după o oarecare oscilație între varianta luterană a Reformei și cea calvină, au optat în masă pentru calvinism. Sibiul și Brașovul au devenit bastioane ale luteranismului, iar alte orașe importante ale Ardealului au devenit calvine: Cluj, Oradea, Deva, Orăștie, Tîrgu Mureș, Aiud, Alba Iulia, Făgăraș, Tîrgu Secuiesc. După Elveția și Olanda, Transilvania devenea, ca pondere, a treia țară calvină a Europei, iar sașii se integrau în marele bloc luteran care va cuprinde Germania și, treptat, Scandinavia.

Iar românii? Biblistul Eugen Munteanu, de la Iași, afirmă următoarele: „cantonați în ortodoxismul lor tradițional, cu rădăcini foarte adînci în cutumele precreștine, cu o organizare ierarhică sumară și cu un atașament puternic față de cultul morților, al icoanelor și al moaștelor, românii păreau imuni la valul înnoirilor reformatoare. Nu doar în Moldova și Țara Românească, ci chiar și în Transilvania,

slavona devenise pentru români, după cîteva sute de ani de exercițiu ca unică limbă liturgică și limbă oficială, o componentă importantă a identității confesional-comunitare. Și totuși, tocmai în acest al XVI-lea frămîntat secol, apar primele texte scrise în limba română, semn că emanciparea totală de limba slavonă nu mai era decît o chestiune de timp." Din păcate, despre aspectul de înnoire spirituală al Reformei printre români, nu am găsit nimic demn de a fi citat aici...

Tema conferinței de astăzi este una neobișnuită. Chiar pe ineditul situației noastre am marșat, atunci când am înaintat proiectul conferinței la Comisia pentru sărbătorirea unei jumătăți de mileniu de la Reformă, înființată de Ministerul Resurselor Umane de la Budapesta. Ideea ne-a venit, văzând evenimentele culturale prilejuite de sărbătoare în Ungaria. Dar și în România, în cadrul confesiunilor evanghelice de limbă română, așa numite neoprotestante s-au desfășurat pe parcursul acestui an și încă se desfășoară, evenimente care au în centru aspecte mai puțin puse în evidență de istorici, de presă, de manualele școlare, de preocupările politicii, de analiștii fenomenelor contemporane. E vorba despre fața protestantă a României, o față mai discretă și mai lipsită de focusare, a identității românești. Comunitățile baptiste, penticostale, creștine după evanghelie și chiar adventiste, și-au manifestat în această perioadă prin festivități, care de altfel, nu le stau în obicei, apartenența la protestantism. Eu însămi am participat în primăvară la o conferință festivă despre Reformă, organizată de Institutul teologic baptist din București. Specialiștii spun că mentalitățile populațiilor umane se schimbă cam la 400 de ani. Personal, nădăjduiesc că mentalitățile românești din toate domeniile, să se schimbe în bine și după numeroase revoluții prin care au trecut, să treacă în sfârșit, și printr-o reformă.

Permiteți-mi să dedic ultima parte a deschiderii, prezentării participanților și oaspeților. Și încep prin a aduce mulțumiri:

- domnului. prof. dr. Petrușan – președintele Autoguvernării Românești din Szeged și jud. Csongrád;

- pastorului Balogh Barna, al bisericii baptiste din Szeged, comitetului acestei adunări și românilor care fac parte din această biserică: Ecaterina Rusz, familia Pavel și Adriana Voin;

- adunării baptiste din Micherechi, condusă de pastorul Petrică Vasile Crețu, comitetului și fanfariștilor care și-au sacrificat acestă sâmbătă, Dumnezeu să îi binecuvânteze și să îi răsplătească.

Îi mulțumesc de asemeni familiei mele, soțului meu, precum și colegilor mei de la Catedra de Română a Universității din Seghedin, ca și Redacției românești a Radioteleviziunii Maghiare.

A ROMÁN REFORMÁTUS PÜSPÖKSÉG KELETKEZÉSE ÉS JELENTŐSÉGE

Nagy Levente,
Universitatea „Eötvös Loránd", Budapesta

Az 1560-as évek közepéig az erdélyi román reformáció kizárólag a szász városok vonzáskörzetében nyilvánult meg. A 16. század második felében azonban az erdélyi központi hatalom is elérkezettnek látta az időt arra, hogy közbe lépjen a románok egyházi életének megreformálása tekintetében. Az 1566. november 30. és december 13-a között tartott szebeni országgyűlés sokat idézett 17. artikulusa azt rendelte el, hogy a bálványozás kiirtása végett Isten igéjét szabadon, azaz mindenkinek a saját nyelvén kell hirdetni, minden erdélyi nemzet között. Ugyancsak ez a rendelkezés helyezte az erdélyi román papokat György szuperintendens fennhatósága alá. Akik ennek a rendelkezésnek nem akartak engedelmeskedni, azokat arra szólította fel az országgyűlés, hogy álljanak ki nyilvános vitára György püspökkel. Ha netán a vita után is visszautasítanák György püspök fennhatóságát, akkor fosztassanak meg papi tisztségüktől. Ha valaki háborgatná azokat a papokat, akik elfogadták György püspököt, a háborgatókat hűtlenséggel kell megvádolni.[1]

Az országgyűlési határozat által említett Szentgyörgyi György a reformált románok első ismert püspöke. Kinevezése nyilván nem volt véletlen. Több olyan adat is fennmaradt róla, ami azt bizonyítja, hogy nem csak érdekből színlelte a reformációhoz való vonzódást, hanem valóban igyekezett reformokat bevezetni a román egyházba. Egyik tanítványa, például, Văsii pópa 1565-ben a bolgárszegi román Szent Miklós templom prédikátoraként, a görögkeleti szokástól eltérően, a protestáns templomok gyakorlatához híven, padokat és szószéket állíttatott a templomba. Működésével György püspök meg is volt elégedve, de a görögkeleti papok ellenállását Văsii pópa nem tudta megtörni: 1568. január 21-én kénytelen volt elhagynia Brassót. Távozása után a Szent Miklós templomból eltávolították a szószéket és a padokat.[2]

---

[1] Erdélyi országgyűlési emlékek. II. kiad. Szilágyi Sándor, Bp., 1877. (a továbbiakban EOE) 326-327. p.

[2] PAVEL BINDER – ARNOLD HUTTMANN: Românii din Braşov în epoca reformei. In: *Studii şi articole de istorie*, 1969. 1. sz. 85-86. p. (továbbiakban BINDER – HUTTMANN, 1969.) Văsii pópáról György püspök a Tövisről 1568. január 14-én a Beszterce városának írt levelében tesz említést: „Az brassaiak három esztendeje, hogy oláh prédikátort tartanak, keresztyént, mi discipolusunkot." (EUDOXIU HURMUZAKI: Documente privitoare la istoria românilor. Acte şi

János Zsigmond uralkodása alatt kétségtelenül az volt a törekvés, hogy az egész erdélyi és magyarországi románságot a reformált egyház keretei közé szorítsák. A már idézett 1566. évi tordai országgyűlési végzés is szigorú intézkedéseket tartalmazott erre nézvést. A későbbi országgyűlési végzések és fejedelmi rendeletek ezeket csak megerősítették.[3] Az ellenállás nem is maradt el. Kezdetben a román papok még csupán annyit tettek, hogy megtagadták az évenkénti egy forint megfizetését György püspöknek.[4] Később azonban szinte érthetetlen vehemenciával fordultak György püspök ellen: „csúf és utálatos szavakkal, utálatos és különféle káromlásokkal nem szűnnek meg izgatni [György püspök ellen] a község és a többi papok botránkozására" – írta János Zsigmond a nemes vármegyék ispánjaihoz 1567. november 11-én. Emellett „volnának sokan az oláh papok és kalugyerek közül, kik vakmerőségre vetvén magokat, az előbbi tévelygésnek és pápás setétségnek ellene nem akarnak mondani [...] és isteni dicséreteket nem akarnak a község értésére tulajdon oláh nyelven mívelni és szolgáltatni, de idegen rác nyelven." Egyben azt is meghagyta János Zsigmond az ispánoknak,

„hogy aféle vakmerő, szófogadatlan oláh papokat, kik az evangéliom igazságát nem akarják venni és oláh nyelven nem akarják az isteni dicsireteket szolgáltatni, valamikoron az mi levelünket az megmondott György pap, avagy az ő embere, tütöket megtalál minden büntetés alatt országunk végzése szerint az evangélium igazságára és az isteni dicséreteknek oláh nyelven való szolgáltatására, úgy mint a György paptól megigazíttatott volt, aképpen kényszerítsétek, és György papnak, avagy az ő emberének e dologban segítséggel legyetek."[5]

A helyzet rendezésére György 1569-ben Nagyenyeden zsinatot hívott össze. Sajnos azt nem tudjuk, hogy pontosan hol és mikor tartatotta meg a gyűlést, és azt sem, hogy hány román pap és esperes vett rajta részt. György püspök egyetlen fennmaradt levele alapján annyit azonban tudunk, hogy a Besztercéhez tartozó román papokat a város elküldte a zsinatra. Az is kiderül György leveléből, hogy összesen hat pontban született határozat a zsinaton, melyet román nyelven szét is küldtek a papoknak. Sajnos a pontok tartalmáról ismét csak nem tudósít

---

scrisori din arhivele oraşelor ardelene (Bistriţa, Braşov, Sibiu). vol. XVI/1. ed. de Nicolae Iorga, Bucureşti, 1911. (továbbiakban: HURMUZAKI, XVI/1.) 627. p.

[3] Lásd János Zsigmond 1567. október 2, és november 11-i rendeleteit, valamint az 1568. évi tordai országgyűlés határozatait: HURMUZAKI, XVI/1. 625–626. p.; EOE II. 341. p.

[4] János Zsigmondnak a román papokhoz 1567. október 2-án kelt levelét lásd: HURMUZAKI, XVI/1. 625. p.

[5] HURMUZAKI, XV/1. 626. p.

a vladika, de annyi kiderül a leveléből, hogy a zsinat legfontosabb eredményének azt tartotta, hogy „a szentegyházban minden szolgálatot oláh nyelven mondjanak, hogy az község értse, azmint őfelsége a király is parancsolja."[6] György püspök tevékenységéről egyéb adat nem maradt fenn. János Zsigmond 1569. február 8-án Medgyesen Tordasi Pált nevezte ki a románok új püspökévé.[7]

A fejedelem igyekezett anyagilag is segíteni a reformációt elfogadó román papokat. Az 1569. június 24-25-i tordai országgyűlés kimondta, hogy „az oláhok az kik az Istennek igíjét vötték, az prédikátoroknak, kik az Istennek igíjét igazán hirdetik kezöttek, egy-egy kalangya búzát adjon minden házas ember."[8] Mint az a szövegből kiderül („kik az Istennek igéjét vették", „kik az Istennek igéjét igazán hirdetik") a rendelkezés csak a reformációra áttért hívekre és papokra volt érvényes. A fejedelemi valláspolitika, tehát, némi anyagi haszon felvillantásával, igyekezett rávenni a papokat arra, hogy áttérjenek a reformációra. Ugyanakkor a reformált román papok is kötelesek voltak évenként egy forintot fizetni püspöküknek, aki az 1571. évi marosvásárhelyi országgyűlés végzése szerint megpróbált ennél többet is beszedni tőlük.[9]

Tordasi igyekezett komolyan venni hivatalát. Nem sokkal kinevezése után János Zsigmond utasítása szerint zsinatot hívott össze Nagyenyedre, melynek végzései szerencsére fenn is maradtak. Juhász István szerint azonban e határozatokban „semmilyen jellegzetes református vonást nem látunk."[10] Ez igaz is, ha egy jól kiépített egyházi struktúra, és biztos ismérvek alapján kialakított felekezetiség felől nézzük a zsinat végzéseit. De, ha megpróbáljuk a kor, és főleg a korabeli románság egyházi viszonyrendszerébe helyezni, akkor már igenis tartalmaz újításokat. Abban igaza van ugyan Juhásznak, hogy György és Tordasi vladika püspökségét nem lehet sem református, sem kálvinista, csupán „reformált" püspökségnek nevezni. Ez, minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy a Juhász által túlbuzgónak és türelmetlennek jellemzett korabeli fejedelmi valláspolitika valójában nem akart túl mélyen belenyúlni a románság vallási és egyházi életében. De, hogy a kor viszonyai között még ezek az óvatos reformkísérletek is

---

[6] György már idézett levele: HURMUZAKI, XV/1. 627. p.
[7] HURMUZAKI, XVI/1. 635. p.
[8] EOE, II. 365. p.
[9] „Végeztetett, hogy esztendeig az oláh püspök az oláh papokon többet ne vehessen egy forintnál, de ha valamely [pap] nem akarna az pispeknek engedni, azt megbüntettesse, degradálja." (EOE, II. 379. p.)
[10] JUHÁSZ ISTVÁN: A reformáció az erdélyi románok között. Kolozsvár, 1940. (továbbiakban JUHÁSZ, 1940.) 83. p.

az újdonság erejével hatottak, arra a már említett György püspökkel szembeni elégedetlenkedések és ellenségeskedések a bizonyítékok. Ahogy az a román nyelvű bejegyzés is jellemző a kor felekezeti viszonyaira és a reformáció fogadtatására, mely egy 1495-ben készült kéziratos ószláv imádságoskönyvben (molitvelnic) található. A kódexet Bratul pópa 1569-ben adta el a bolgárszegi román templomnak a következő bejegyzéssel:

„Mit kell kérdeznie a pópának attól, aki a latin vagy a lutheránus vallást elhagyva át akarna térni a pravoszláv hitre. Íme, a válasz: először is kérdezd meg tőle, hogy szereti-e teljes szívéből és teljes lelkéből ezt a mi, Isten által elrendelt, keresztény hitünket, és kész-e ezt kinyilatkoztatni Isten és minden szentjei előtt? Másodszorra, pedig ezt kérdezd: eltávoztatod-e magad teljesen a latin hittől, valamint az eretnek Mártonnak minden tévelygésétől és gyalázkodásától?"[11]

Ilyen kontextus (a görögkeletiek egyértelműen eretnekeknek tartották úgy katolikusokat, mint a lutheránusokat) felől kell tehát olvasnunk az 1569. évi nagyenyedi román reformált zsinat végzéseit. A zsinat a román egyház bonyolult rendtartásába, és a különböző alkalmakhoz (születés, házasság, keresztelő, temetés stb.) kötődő babonákkal és hiedelmekkel teli szertartásaiba nem nyúlt mélyen bele. Így például, a szertartás megreformálása és a sola scriptura elv alkalmazása tekintetében, olyan elnagyolt és homályos a zsinati határozat megfogalmazása, hogy valójában a szertartást végző papra bízza annak eldöntését, hogy mik is azok „az emberi szerzések", melyek az „Isten igéje kívül az keresztényi gyülekezetbe béhozattak", melyeket a liturgia során mellőzni kell.[12] A második artikulus azonban már pontosan előírta, azt „hogy az megholt szenteknek és egyéb holtaknak liturgiát, avagy könyörgést ne tegyenek." Ismerve a románok erőteljes szent- és halottkultuszát ez a határozat, a mindennapi vallásos élet terén, durva beavatkozásnak számított. Pozitív fogadtatásra számíthatott azonban a harmadik artikulus, mely szerint

„jóllehet az előtt, az mely egyházi szolgának, avagy papnak felesége megholt, ha az papságot holtig akarta viselni, annak nem volt szabad másodszor megházasulni. Most enyedi zsinatban így végeztetett, hogy ha jámbornak, tökéletesnek és az szolgálatra elegendő személynek

---

[11] A szöveget közli: ALEXANDRU MAREŞ: Un fragment românesc de Molitvelnic din secolul al XVI-lea. *Limba Română* 1971. 2. sz. 132-133. p.

[12] „Első articulus: hogy minden dolgok, kik Isten igéje szerint az Isten neve tisztességét és dicséretét nézik, azok mind elő vetessenek és helyben maradjanak. Az mi emberek szerzések, penig, Isten igéje küül [kívül] az keresztyén gyülekezetbe béhozattattak, azok mindenek hátra hagyattassanak az űfelsége birodalmában." (HURMUZAKI, XV/1. 638. p.)

ítéltetik, annak szabad legyen megházasulni, és hogy tanító pap legyen."[13]

A korban még a magyar és a szász protestáns egyházban sem volt egységes szabályozás a házasságról.[14] A románoknál a házassági szabályokat az ún. egyházi szokásjog-gyűjtemények (pravila) szabályozták. Fontosságukra mi sem jellemző jobban, mint az, hogy Coresi már 1562-ben megjelentetett egy pravilát nyomtatásban, valamint az, hogy ezeket a pravilákat a Kárpátokon túli kolostorokban is lefordították román nyelvre és másolatokban terjesztették már a 16. század második felében, akkor, amikor a román nyelv használata még egyáltalán nem volt bevett gyakorlat ott. Coresi kiadványában az áll, hogy sem a papnak sem annak feleségének nem illik újra házasodnia. Ha özvegyen maradna valamelyik, akkor legyen szerzetessé. De ha netán mégis újra házasodna bármelyik, akkor két évig tartó böjttel és napi kétszáz földre borulással (mătanie) megbocsáttatik a bűne.[15] Talán nem véletlen, hogy a Coresi pravilája az egyetlen, amely lehetőséget biztosít a két évi böjtöléssel és a napi kétszáz földre borulással arra, hogy az özvegyen maradt pap, vagy papné újraházasodhasson. A román vajdaságokban fennmaradt pravilákban ugyanis még ez a lehetőség sincs meg. Így, például a moldvai putnai kolostorban 1581-ben a Lucaci deák által lemásolt pravila szó szerint egyezik Coresi szövegével addig a pontig, hogy az özvegyen maradt pap, vagy papné legyen szerzetessé. Az újra házasodás lehetőségét azonban, még a fenti büntetések árán, sem tartja lehetségesnek a moldvai pravila. A majd száz évvel később 1652-ben a Târgoviştében megjelent nagy pravila (*Îndreptarea legii*), rendelkezése még ennél is szigorúbb: az újra házasuló papokat eretneknek kell tekinteni.[16] Coresi pravilájában az újra házasodás lehetősége, véleményem szerint, protestáns hatásra kerülhetett be. A kérdés mindenesetre nagy aktualitással bírhatott a korabeli román papság körében, amit az is bizonyít, hogy zsinati határozattal kellett rendezni azt.

---

[13] HURMUZAKI, XV/1. 638. p.

[14] A XVI. században majdnem annyiféle protestáns házassági jog volt, ahány külön egyházi hatóság" – jellemezte a helyzetet Pokoly József: POKOLY JÓZSEF: A magyar protestáns házassági jog rövid története 1786-ig. *Protestáns Szemle* 1894. 113. p. A világiak körében az újra házasodás a 16-17. századi Magyarországon és Erdélyben szinte kötelezőnek számított. Nem ritka a két-három-négyszeri újra házasodás úgy az arisztokrácia, mint a jobbágyok körében. Minderről lásd: PÉTER KATALIN: Házasság a régi Magyarországon 16-17. század. Bp., 2008 (Múltidéző Zsebkönyvek) 53-56. p.

[15] Texte româneşti din secolul al XVI-lea. coord. Ion Gheţie. Bucureşti, 1982. 228. p. (továbbiakban: Texte).

[16] Pravila ritorului Lucaci. ed. de Ion Rizescu. Bucureşti, 1971. 163. p.; Îndreptarea legii 1652, ed. de Andrei Rădulescu. Bucureşti, 1962. 147-148. p.

A zsinati végzés jelentőségét mutatja az is, hogy 1600-ban, a havasalföldi Vitéz Mihály vajda erdélyi uralma alatt megpróbálta azt a maga hasznára fordítani. A román történészek általában Mihály antikálvinista politikájának igazolására szokták idézni a román papok második házassága ellen az 1600. július 20-27-i gyulafehérvári országgyűlés által hozott végzést: „Végeztük ezt is, hogy valamely oláh pap második feleséget venne, és az falu az circaláskor [visitato alkalmával] az vladikának meg nem mondaná, az ispányok afféle falun ő nagysága számára két száz forintot dúlhassanak."[17] Az országgyűlési végzés szövegéből azonban nem következik egyértelműen az, hogy az újra házasodási lehetőséget megtiltották volna a román papoknak. A végzésben csupán arról van szó, hogy az újra házasodást közölni kell a vladikával a visitatio alkalmával. Az viszont közvetett módon kiderül a szövegből, hogy a román papok valamiért a vladika elől eltitkolták az újra házasodást. Az a gyanúm, hogy azért, mert az újra házasodási engedély megszerzéséért a vladikának fizetni kellett volna valamit. Az pedig már végképp érthetetlen számomra, hogy az újra házasodás eltitkolásáért, miért a falut és miért nem az újra házasuló papot kellett büntetni? Ráadásul úgy, hogy a falut egyáltalán nem zavarta az, ha a pap másodszorra is megnősült, sőt egyfajta cinkos hallgatással a falusiak a vladika ellenében a papjukat védték. Minden jel arra mutat, hogy a román kálvinista zsinat által hozott és a papok újra házasodását engedélyező határozat nagy népszerűségnek örvendett a román hívek és pópák körében. Valószínűleg sok újra házasodási eset előfordult, ezért a vladikák igyekeztek ebből hasznot húzni, és csak valamilyen ellenszolgáltatás fejében voltak hajlandóak figyelmen kívül hagyni a pravoszláv egyház rendelkezéseit és megengedni a román papoknak a második házasságot. A román papok, talán épp az enyedi zsinat végzésének a tudatában, természetesen igyekeztek kivonni magukat a fizetés alól, ezért inkább eltitkolták újra házasodásukat a vladika előtt. Annak, hogy a végzés nem a kálvinista zsinat újra házasodást engedélyező határozata ellen irányult, legékesebb bizonyítéka az, hogy az újra házasodást eltitkoló falutól beszedett kétszáz forintnyi büntetés Mihály vajda kincstárát gyarapította: „az ispányok afféle falun *ő nagysága számára* két száz forintot dúlhassanak." Summa summarum, véleményem szerint ez az országgyűlési végzés nem a román kálvinizmus ellen, hanem sokkal inkább a központi kincstár bevételeinek növelésére irányult.

[17] EOE IV, 529. Vö.: POMPILIU, 1993, 487; POP, 2005a, 95; GHITTA, 2005, 271.

Az enyedi zsinat többi rendelkezése az egyházi és kulturális fegyelmezés körébe tartozik. A hangsúly az alapvető keresztény ismeretek tanításán, a templomba járás elősegítésén, valamint a szertartások során a román nyelv használatán van:

„negyedszer végeztetett, hogy minden pap, avagy egyházi szolga az hütnek ágait, a credót és az Miatyánkot, a könyörgést tartozzék az keresztyén községnek gyakran, minden héten megmagyarázni és reá tanítani, valamely pap, pedig ez tanításban el nem járna, efféle pap egyházi szolga ne legyen."

Az utolsó két artikulus szintén elég szigorú büntetéseket helyezett kilátásba egyrészt a templomba nem járó hívek, másrészt a román nyelven való szertartást megtagadó papok ellen:

„Ötöd artikulus, hogy ha az igazán tanító pap alatt való nép, község az templomhoz az Isten igéjének hallgatására és az könyörgő imádságnak és az credónank tanulására nem menne, tehát azokat haláloknak óráján az pap ne communicálja meg. Hatodszor végeztetett, hogy az mely rác [értsd óegyházi szláv] nyelven való papok az oláhok között az papság tisztit viselik, ha az községet oláhul az szentségekre nem tanítják, azok papok ne lehessenek."[18]

Hogy milyen mértékben és hatékonysággal sikerült megvalósítani az enyedi zsinat végzéseit arról nincsenek adataink. Tordasi mindenesetre igyekezett érvényt szerezni azoknak. 1570-ben Brassóban vizitációt tartott és János Zsigmondra hivatkozva elrendelte Oprea deáknak, hogy román nyelvű másolatot készítsen a görögkeleti liturgiában leggyakrabban használt énekekről (oktoih). Jellemző módon a 16. században egyetlen oktoih sem jelent meg nyomtatásban románul. Ugyanakkor a bolgárszegi iskolában tanító papoknak is meghagyta, hogy románul tanítsanak. Tordasi azt is elrendelte, hogy a bolgárszegi papok kérjenek anyagi segítséget a moldvai érsektől és fejedelemtől a bolgárszegi román iskola felújításához.[19] Az Oprea által készített oktoih-másolatban az alábbi bejegyzés olvasható:

„Igen tetszett őszentségének a püspök úrnak [Tordaisnak] e könyvecske [az oktoih] és úgy döntött, hogy maradjon az meg a [bolgárszegi román] iskolának. Ugyanakkor jónak látta lemásoltatni azt a többi templom számára is, és ezért a jó és kegyelmes keresztény Csáky Mihályhoz [Ceac Mihaiu], kegyelmes király urunk kancellárjához fordult, hogy az fedezze a másolás költségeit."[20]

---

[18] HURMUZAKI, XV/1. 638-639. p.

[19] BINDER – HUTTMANN, 1969. 86-87. p.

[20] Oprea feljegyzését idézi: BINDER – HUTTMANN, 1969. 87. p.

Ion Lupaş egy 1927-ben megjelent tanulmányában, a híres hamisító, gróf Kemény József által félrevezettetve, Csáky Mihályt bihari román nemesnek mondta. Át is keresztelte Mihai Valahul-nak [Oláh Mihály], és Nicolaus Olahus-szal egyetembe a román humanizmus képviselőjének kiáltotta ki. Lupaş elmélete nagy népszerűségre tett szert a román szakemberek körében, olyannyira, hogy még Jakó Zsigmond alapos tanulmánya sem tudta megingatni azt. Jakó kimutatta ugyanis, hogy Erdély első tudós kancellárjának (Csáky Mihály a krakkói egyetemre járt) a családja Sopron vármegyéből származott, és Csáky Mihály is csak 1541 után került Erdélybe a magyar királyi udvarral együtt. „Csáky Mihály kancellár nem hogy román, de még erdélyi sem volt, hanem történelmi szerepet játszó egyik közismert, előkelő dunántúli magyar nemzetségnek volt a leszármazottja" – ez Jakó Zsigmond végkövetkeztetése. Annak ellenére, hogy bizonyítását Jakó már 1993-ban közzé tette, Csáky Mihályt, azóta is román származásúnak írják, még a komolyabb román szakemberek is.[21]

János Zsigmond és a román reformált püspökség

A magyar szakirodalomban János Zsigmond valláspolitikájának megítélése két véglet között mozgott: egyrészt beteges és intranzinges protestáns uralkodó, aki fegyverrel indul a katolikus vallás mellett kiálló székelyek ellen (ebből lesz a hagyomány szerint a csíksomlyói búcsú); másrészt pedig képzett teológus, aki egyenesen az ószövetségi Jósiás király (2Krón, 23-24) újbóli megtestesülése (Jacobus Palaelogus).[22] Korábban a román filológusok és történészek még „fanatikus protestánsnak" nevezték János Zsigmondot.[23] Később azonban sokat finomodott a hangnem. Nicolae Cartojan, már-már felmentette a Bunea

---

[21] ION LUPAŞ, Doi umanişti români în secolul al XVI-lea (Nicolae Olahus şi Mihai Valahul). *Anuarul Institutului de Istorie Naţională din Cluj* 1926-1927. 345-353. p. Jakó tanulmánya eredetileg 1993-ban jelent meg a Benda Kálmán-emlékkönyvben. Jómagam az alábbi kiadás alapján idézem: JAKÓ ZSIGMOND: Társadalom, egyház, művelődés. Tanulmányok Erdély történelméhez. Bp., 1997. 96. p. Ez után is román származásúnak tartotta Csákyt: SUSANA ANDEA – AVRAM ANDEA: Principatul Transilvaniei sub suzeranitatea Otomană. In: Istoria României. Transilvania. vol. I. coord. Anton Drăgoescu. Cluj-Napoca, 1997, 552. p.; ANA DUMITRAN: Religie ortodoxă –
Religie reformată. Ipostaze ale identităţii confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII. Cluj-Napoca, 2004. 99. p. Csáky Mihályról lásd még: HORN ILDIKÓ: Tündérország útvesztői. Tanulmányok Erdély történelméhez. Bp., 2005. (TDI Könyvek) 23-32. p. (továbbiakban: HORN, 2005.)

[22] János Zsigmond valláspolitikájának árnyalt, és sok új szempontot felvető megközelítése: BALÁZS MIHÁLY: Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról. *Credo* 2008. 1-2. sz. 67-95. p. (továbbiakban: BALÁZS, 2008.)

[23] AUGUSTIN BUNEA: Vechile episcopii româneşti a Vadului, Geoagiului şi Silvaşului. Blaş, 1902. 42. p.

által megfogalmazott vád alól, amikor (egyébként minden alap nélkül) azt állította, hogy János Zsigmond románul is elég jól tudott, a legjobb katonái, valamint kancellárja (Csáky Mihály) és egyik tanácsosa, akivel még egy szobában is aludt (Bekes Gáspár) román származásúak voltak. Cartojan szerint a románok reformálása érdekében hozott intézkedések kiagyalója is ez a két renegát volt, és nem a fejedelem.[24] Cartojan dühe tehát nem annyira János Zsigmond, mint inkább a nemzetüket cserben hagyó renegátok Csáky Mihály (aki, mint már említettem nem volt román származású) és Bekes Gáspár, (valószínűleg ő sem román család sarja volt) ellen fordult.[25]

Kétségtelen tény, hogy János Zsigmond uralkodásának idejéből maradtak fenn olyan adatok, melyek arra engednek következtetni, hogy az új hit terjesztése érdekében sem a fejdelem, sem az általa kinevezett román kálvinista püspök, sem a rendek nem riadtak vissza a finom erőszak alkalmazásától. Egy Benkő József által, a lelőhely megjelölése nélkül, kiadott oklevél alapján 1557-ben Izabella királyné egy bizonyos görögül elég jól tudó Kristófot nevezett ki püspöknek az algyógyi kolostorba, alája rendelvén minden erdélyi görög rítusú papot és szerzetest.[26] Izabella oklevele (ha Benkő forrásközlése megbízható) valóban az első adat arról, hogy az erdélyi központi kormányzat beleszólt a román püspökök kinevezésébe. Az erdélyi románok, ugyanis egyfajta sajátos népi vallásosságban éltek, mely nélkülözött minden komolyabb egyházszervezeti formát. Egyházjogilag ugyan a havasalföldi, vagy moldvai érsekség alá tartoztak, de püspökeiket bármelyik keleti pátriárka felszentelhette. Így, például a máramarosi Körtvélyesen 1391-ben alapított első román kolostor igumenje (a katolikus apátnak feleltethető meg) közvetlenül a bizánci pátriárka alá tartozott. A keleti egyházban szigorú szabály volt, hogy csak szerzetest lehet püspökké kinevezni. Ezért ha valaki püspök akart lenni, előbb szerzetessé kellett válnia. Ahhoz viszont, hogy valaki szerzetes lehessen, kolostorra volt szükség. Ezért aztán a vagyonosabb román kenézek és vajdák Erdély-szerte lépten-nyomon kolostorokat alapítottak. Ha egy szerzetesnek sikerült felszenteltetnie magát valamelyik keleti érsekkel vagy pátriárkával, nyomban püspök lehetett, valóságos püspökség nélkül. A keleti püspöknek ugyanis, a katolikustól

---

[24] NICOLAE CARTOJAN: Istoria literaturii române vechi. Bucureşti, 1980. 97. p.

[25] Bekest a vele szembenálló Báthoryak illették előszeretettel a dehonesztáló *olahus* jelzővel, ez azonban még nem jelenti azt, hogy Bekes Gáspár valóban román származású is volt. Minderről legutóbb: HORN, 2005. 46-54. p.

[26] BENKŐ JÓZSEF: Milkovia, sive antiqui episcopatus Milkoviensis per terram Transsilvanicam. Viennae, 1781. 359-360. p.

eltérően, Erdélyben és Magyarországon nem volt rendszeres jövedelme. Bevétele csak azokból a birtokokból volt, melyeket a kolostor alapításakor az alapítók felajánlottak. Mivel ezeket a kolostorokat főleg olyan kenézek és vajdák alapították, akik nem tartoztak a mágnások közé, ezért nagy birtokokat sem tudtak adományozni a kolostorok javára. Éppen ezért a pravoszláv püspök jövedelmének nagy részét a papoktól szedett felszentelési, bérmaolaji, válóperi stb. díjak tették ki. Nem csoda hát, ha a minél több bevétel reményében a püspök szinte mindenkit pappá szentelt, aki tudott valamivel fizetni. A sok üzletszerű papszentelés valóságos „papi proletáriátus" (Jancsó Benedek) kialakulását eredményezte, ami ellen minduntalan fellépett az országgyűlés és a fejedelem. Egy-egy faluban akár öt-tíz pap is volt egyszerre. Ezt a ruszinok az *ahány patakocska, annyi papocska,* míg a románok az *ahány lonka, annyi kereszt* („câte lunci, atâtea cruci") közmondással fejezték ki.[27]

Mindemellett az erdélyi román püspökségek teljes rendszertelenséggel működtek. Mivel a román kenézek nem rendelkeztek akkora vagyonnal, hogy a kolostorokat fenn is tudják tartani, ezért azok általában olyan uradalmak közelében alakultak ki (Rév, Algyógy, Priszlop stb.), melyeket a magyar királyok, majd később az erdélyi fejedelmek a moldvai és havasalföldi vajdáknak adományoztak szolgálataik jutalmául. Így, a kolostort is a román vajdák segítették anyagilag, és általában a kolostorok igumenjei is a román vajdaságokból érkeztek. Amint azonban valamilyen oknál fogva (árulás, hűtlenség) a vajdák elvesztették ezeket a birtokaikat, általában a püspökségek is megszűntek működni.[28] Az a tény, hogy Izabella királynő beleszólt a román püspökkinevezés szokásrendszerébe arra mutat, hogy az egyre inkább megerősödő erdélyi központi kormányzat szeretett volna valamiféle intézményes rendet teremteni a román egyház keretein belül.

János Zsigmond még tovább ment a megkezdett úton. Az, hogy minden román papot György püspök fennhatósága alá akart rendelni, nem csupán azt jelentette, hogy minden erdélyi románnak protestánssá kellett lenni, hanem azt is, hogy a havasalföldi és moldvai érsekségtől

---

[27] JANCSÓ BENEDEK: A román nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota. I. Bp., 1896. 566. p.; SZTRIPSZKY HIADOR – ALEXICS GYÖRGY: Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra. Bp., 1911. 30-31. p., 42. p

[28] JUHÁSZ, 1940. 29-30. p.; BOGDAN IVANOV: Episcopatul ortodox din Transilvania de la reformă la Pacea de Karlovi̧. In: Evoluţia instituţiilor episcopale în Bisericile din Transilvania, Partea I. De la începuturi până la 1740. ed. de Nicolae BOCŞAN, Dieter BRANDES, Olga LUKÁCS. Cluj-Napoca, 2010. 18-19. p. (továbbiakban: IVANOV, 2010.)

független erdélyi román egyház alakulhatott volna meg. Azok a román papok, akik fogékonynak bizonyultak a reformációra, nyilván ezt a lehetőséget is felismerték, valamint azok a János Zsigmond által foganasított anyagi kedvezmények sem hagyhatták hidegen őket, melyekről fentebb már szóltam. A román papok számára már az 1548. évi tordai országgyűlés is biztosított kedvezményeket: ekkor határozták ugyanis el, hogy a kenézek és a papok mentesülnek a juhötvend megfizetése alól. Ezáltal ugyan társadalmilag egyre jobban elkülönültek a román papok a jobbágyoktól, de azért még így is maradt adófizetési kötelezettségük: a földesúrnak kötelesek voltak évente egy *mantica*-t („nyakba vető két fél iszákot", tarisznya), egy nyersbőrt, és egy lótakarót (hevedert) adni.[29]

Az is kétségtelen ugyanakkor, hogy a reformáció megjelenése a román falvakban és a kezdetleges, de jól bevált román egyházszervezetben komoly feszültségeket okozhatott. Elsősorban a papok státusza változott meg gyökeresen. Gondoljuk csak meg, mit érezhetett az ortodox pópa, amikor látta, hogy a György püspököt elfogadó papok egy-egy kalangya búzát kapnak a híveiktől, ő meg semmit. Hát még mikor azt is megtudta, hogy a szintén kálvinista Tordasi Pál püspök annak a Száva vladikának a lámkeréki udvarházát kapta meg ajándékul, aki 1570-ben azért bujdosott ki Erdélyből, mert nem akarta megtagadni keleti hitét, holott 1562-ben még János Zsigmond nevezte ki Szávát püspöknek Vizaknai György helyébe.[30] Az 1560-ban megjelent román káté előszava szerint Száva akkor „Magyarország püspöke volt" [31] (értsd az erdélyi és a magyarországi románok püspöke) és az ő tudtával jelent meg a káté. Azt lehetetlen eldönteni, hogy Szávának ekkor milyen volt a reformációhoz való viszonya. Mindenesetre a káté megjelentetéséhez belegyezését adta. Szávát még Izabella királynő nevezte ki valamikor 1559 szeptembere előtt. Balassa Menyhért közben járására később azonban János Zsigmond Száva helyébe Vizaknai Györgyöt nevezte ki a románok püspökévé.[32] Balassa Menyhért árulása miatt azonban 1562. április 10-én Vízaknai Györgyöt János Zsigmond felmentette hivatalából és a hívek kérésére ismét Szávát nevezte ki minden erdélyi, hátszegi és karánsebesi román, görög és ruszin keresztény élére.[33]

---

[29] EOE II. 241. p.
[30] JUHÁSZ, 1940. 81. p.
[31] Texte. 101. p.
[32] HURMUZAKI, XV/1. 578. p.
[33] HURMUZAKI, XV/1. 578. p.

Száva a szerb klérus tagja volt,[34] ami azt jelentette, hogy minden bizonnyal etnikailag is szerb volt. A szerb érsekség részéről is létezett az az igyekezet, hogy a bánsági, és amennyire lehetett, az erdélyi pravoszláv románokat is a saját egyházjogi fennhatósága alá vonja. Sajnos a jelenlegi forrásadatok mellett szinte lehetetlen megállapítani az erdélyi és a bánsági pravoszláv klérus etnikai összetételét. Az a véleményem azonban, hogy főleg a Bánságban sok szerb nyelvű pap is volt a román papok között. Ez mindenesetre részben megmagyarázná azt, a már említett, csökönyös ellenállást, mely a román nyelv egyházi szertartásokba való bevezetése terén nyilvánult meg a román klérus részéről.

Nem tudjuk, hogy mi történt Szávával Szentgyörgyi György kinevezése (1566 körül) után. Nem elképzelhetetlen, hogy továbbra is a „magyarországi" ortodoxok (szerbek, görögök, ruszinok) püspöke maradt, csak éppen a románok kerültek ki joghatósága alól. Mindenestre Szentgyörgyi György magát következetesen „csak" az oláhok püspökének nevezte. Ahogy Tordasi Pál is az „oláh püspök", vagy „az oláh nyelven való[k] püspöke" kifejezést használta mindig.[35] Különösen ez utóbbi megfogalmazás érdekes, mert azt engedi sejtetni, hogy csak a román ortodoxok püspöke volt, a többi pravoszláv népcsoport (görög, szerb, ruszin) más püspök alá tartozhatott. Az kétségtelen tény, hogy az erdélyi fejedelmek mindig csak a románok irányába fogalmazták meg reformátori törekvéseiket. Nincs tudomásunk arról, hogy a fejedelemség más görög rítusú népei (pedig ruszinok, görögök, szerbek és bolgárok voltak szép számmal az országban) körében is megpróbálkoztak volna a reformátori eszmék terjesztésével. Az, hogy János Zsigmond György és Tordasi Pál vladikákat az oláh nyelven valók püspökeinek nevezte ki, azt is jelentette egyben, hogy ki szerette volna emelni a románokat a korabeli erdélyi és magyarországi pravoszláv „tengerből." Szávát, aki biztosan nem fogadta el a reformációt, hiszen mindvégig szerzetes maradt,[36] ugyanakkor, minden bizonnyal, meghagyta a többi keleti rítusú népcsoport püspökének. Ennek ellenére később Száva, miután lemondott arról, hogy az evangéliumot és keresztény tant hirdesse, önként távozott Erdélyből (*quae per spontaneam eiusdem calugeri ex*

---

[34] ADRIAN MAGINA: De la excluderea la coabitare. Biserici tradiţionale, Reforma şi Islam în Banat (1500-1700). Cluj-Napoca, 2011. 96. p.

[35] HURMUZAKI, XV/1. 638. p., 646. p.

[36] A már említett 1570. november 4-én kelt oklevelében, melyben Tordasinak adományozza Száva lámkeréki házát, kalugyernek neveztetik Száva: ANDREI VERESS: Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti, I. Bucureşti, 1929. 292. p. (a továbbiakban: VERESS, 1929.)

hoc regno nostro Transsylvaniae egressionem ob abrenunciationem professionis Evangelicae et doctrinae Christianae factam).[37] Ez a János Zsigmond adománylevelében olvasható mondat elég volt ahhoz, hogy Cesare Alzati értelmezésében Száva az erdélyi intranzingens „protestáns hatóságok" első üldözöttjévé váljon.[38]

Az esetről azonban szerencsére fennmaradt néhány korabeli oklevél, melyek révén árnyalhatjuk Cesare Alzati sommás véleményét. Az egyik Gáltövy Ferenc Fehér megyei alispán által 1570. március 31-én Száva püspök lámkeréki háza ügyében tartott tanúmeghallgatási jegyzőkönyv. A tanúk beszámolója szerint

„Száva vladika ment volt a királyhoz, őfelségétől kért Lámkeréken egy házhelyet, melyet őfelsége megadott. Az az Száva az őfelsége levelével ment vala az szászsebesi királybíróhoz, megmutatván neki az őfelsége levelét, engedelmes lőn az házhelyet Szávának megadni. De az hol Száva kéri vala, nem akarák adni, hanem mutatnak Szávának házhelyet kin most Pál pap [Tordasi Pál] lakik, mely akkor pázsit és szántóföld vala, és azt mondák neki, hogy annyi földet foglaljon az házhelyhez, az mennyit akar, és az vladika Száva úgy csinálta itt ez házat."

Egy másik tanú szerint mikor

„végre hogy az országból ki akar vala menni, ment Sava az szászsebesi tanács eleibe, és ott megköszöni a tanácsnak, hogy békességgel tartották itt az ő birtokában. Ezt is mondá azon tanács előtt, hogy mivelhogy énnékem ismét ki kell Havasalföldébe mennem, [...] az őfelsége adta házhelyen sok munkám és örökségem vagyon, de bátor semmit ne adjatok érette, hanem ha tartanátok énmagamnak [amíg] visszajövén, avagy ha papot kerestek bele az házban tartózkodhatna. [...]. Az tanács osztán az Szávának költségben ada f[orin]t 12, és így mene ki az országból."

Egy másik tanú, Simon Gábor azt vallotta, hogy Szava előbb a szászsebesiekhez ment, de azok „nem akartak neki házhelyet szakítnai," ezért Száva a „királyra ment." A király ezután írt a szászsebesi bírónak, aki ki is jelölte Szávának a házhelyet, cserébe pedig Száva kötelezte magát, hogy „mikoron onnét szabad lészen ismég meghagyja a falunak az házhelyet."[39]

---

[37] VERESS, 1929. 292. p.

[38] CESARE ALZATI: În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc. Cluj-Napoca, 1998. 151. p. (továbbiakban: ALZATI, 1998.)

[39] Szebeni Nemzeti Levéltár (továbbiakban: SzNLvt), Magistratul oraşului şi scaunului Sibiu, colecția de documente medievale, seria U. V. nr. 2089.

A fentiek alapján világos, hogy Szávát nem erőszakkal fosztották meg lámkeréki házától: ő maga önként távozott Lámkerékről. A házhelyet kifejezetten János Zsigmond parancsára jelölte ki a szászsebesi bíró Szávának, aki kötelezte magát arra, hogy amint elhagyja Lámkeréket a ház ismét a falura száll. A vallomásokból az is kiderül, hogy Száva szerette volna, ha házába újból pap költözne be. Ezek után nincs semmi meglepő abban, hogy Száva házát, az új román pap, Tordasi Pál kapta meg. Nem az történt tehát, hogy a fejedelem elüldözte a pravoszláv hitéhez ragaszkodó Szávát és helyébe a reformációt elfogadó Tordasi Pált ültette volna. Sőt, Szávát eredetileg nem Erdélyből, hanem Havasalföldről üldözték el. II. Sándor vajdának (Alexandru II, uralk.1568-1574) a szebeni polgármesterhez 1572. május 16-án írt leveléből értesülünk arról, hogy Száva többedmagával bujdosóként érkezett Erdélybe, ahol Lámkeréken kapott házat a fejedelemtől:

„Továbbá az mely levelet küldött volt kegyelmed énnékem az ház dolga felől és szentegyház [templom?] felől, kit csinált volt Száva püspök ott Lámkeréken, és Stanillanie [Stăniloae], és Ivan Mitrofan, és Mihne viszter [vistiernic: kincstartó] és Sztoika [Stoica] Kvecserana, mikor ők pribékek [értsd Havasalföldről elmenekült bújdosók], voltanak. Ezek mindnyájan énelőttem bizonyították, meg is esküdtenek, hogy mikor ide béjöttenek [azaz visszatértek Havasalföldre], kegyelmednek hagyták volt mind házat, mind szentegyházat, mert ezelőtt is kegyelmed akaratjából csinálták volt, és annak előtte pispekség ott nem volt. Azért én is írtam Báthory Istvánnak levelet...” [itt félbeszakad a levél, mert a papírlap egy része hiányzik.][40]

Ugyanebben a tárgyban írt Mitrofan püspök is, a havasalföldi Cozia kolostor igumenje, Báthory Istvánnak (a levél hely és dátum nélkül maradt fenn, de minden bizonnyal valamikor 1572 májusában-júniusában keletkezett):

„Továbbá könyörgünk Nagyságodnak, mint kegyelmes urunknak, hogy ott Lámkeréken csináltatott volt Száva püspök szászsebesi birodalomban egy házat és szentegyházat, mely helyet kért volt volt az sebesi uraktól, hogy ott egy házat csináland magának, kibe nyugodalma lenne, az míg ott laknék Nagyságod országában. Azután a falubélieknek hagyta, hogy szabadok legyenek vele. Az szegény király idejében [János Zsigmond] költ egy Pál [Tordasi Pál] nevű eretnek [azaz kálvinista], és

[40] SZNLvt, Colecţia de acte fasciculate, J. Stat Naţional, nr. 19a. A levél, ahogy az alább még idézendő három levél is, eredetileg ószláv, vagy román nyelven íródott, de csak a korabeli magyar fordításuk maradt fenn.

a királynak azt hazudta volt, hogy ott régtől fogva pispekséghely volt. Azért írt volt afelől szebeni polgármester az mi urunknak, hogy megesküttessen minket, azon megesküttünk a vajda előtt, hogy ott ház... [a papírlap többi része hiányzik.][41]

A fenti források alapján jómagam a következőképpen rekonstruálom a történteket. Száva belebonyolódhatott a havasalföldi hatalmi harcokba, ezért, akkor, amikor a vele ellenséges vajda – vagy Petru cel Tânăr (uralk. 1559-1568), vagy Mircea Ciobanu (uralk. 1553-1554, 1558-1559) – hatalomra került néhány havasalföldi elöljáróval (Mitrofan püspök, Mihnea kincstárnok stb.) kénytelen volt Erdélybe menekülni. Itt Izbella királynő, majd később János Zsigmond, megtette az erdélyi pravoszlávok püspökévé, s egyúttal Lámkeréken házhelyet adományozott neki. Elképzelhető, hogy György vladika kinevezése után (1566) a fejedelem már nem támogatta Szávát. Az mindenesetre biztos, hogy 1570-ben, II. Sándor trónra kerülése után, bújdosó társaival együtt visszament Havasalföldre.

A fenti forrásokban egyetlen szó sincs arról, hogy Szávát és társait elüldözték volna Erdélyből; valószínűleg azért tértek vissza Havasalföldre, mert a vajdaváltás következtében már nem kellett atrocitásoktól tartaniuk. Tordasi Pál, akit, mint fentebb már említettem 1569. február 8-án nevezett ki püspökké János Zsigmond, elfoglalta Száva lámkeréki házát. Ezáltal Tordasi már nem csak a kálvinista, hanem a pravoszláv románok püspöke is lett, hisz más román püspök ekkor Erdélyben nem volt. Ez a helyzet valamilyen okból nem tetszett a szebeni polgármesternek (talán a házat szerette volna magának megszerezni?), aki a havasalföldi vajdánál és Mitrofan igumennél arról érdeklődött, hogy volt-e korábban román püspökség Lámkeréken. Mindketten azt válaszolták, hogy nem. Mitrofan leveléből arra is lehet következtetni, hogy a pravoszláv igumen neheztelt az „eretnek" kálvinista Tordasira, aki, szerinte, behazudta magát a Száva által alapított püspökségbe. Ráadásul épp Szávának a Râmnicu-Vâlcea-i kolostorból 1570. október 9-én Tordasinak írt leveléből tudjuk, hogy a kálvinista román püspök komolyan gondolta a reformáció tanainak gyakorlati alkalmazását:

„Továbbá ím, most jött egy ember énhozzám, ki énnékem azt mondja, hogy elvettétek az képeket az egyházból és keszkenőket, és azkik az képeken voltanak, és az egyház mostan pusztán maradott, sem mely Istennek, sem münekünk nem tisztességes. Azért kérlek, mint atyámfiát, barátomat, hogy az képeket az keszkenőkkel visszavidd az egyházba,

[41] SzNLvt, Colecția de acte fasciculate, J. Stat Național, Nr. 20.

hogy az egyház ismét szép legyen vele, mint annak előtte volt, és az papok hadd mondjanak misét mind estve, mind reggel, mint elvégezték volt ennek előtte."[42]

Az, hogy az igumen és a havasalföldi vajda az esetet Báthorynak is megírta azt jelzi, hogy megkísérelték Tordasit valamilyen módon eltávolítani Lámkerékről, valószínűleg azért, hogy ne lehessen Száva püspökségének az örököse, azaz, ne mondhassa magát az összes erdélyi román püspökének. Nincs arról adatunk, hogy Báthory Tordasit leváltotta volna a püspökségről, arról viszont van, hogy 1571. október 5-én kelt oklevelében egy Eftimie nevű szerzetesnek megengedte, hogy Erdélyben szabadon hirdesse az igét a görög rítus szerint. Miután Makarie ipeki pátriárka püspökké szentelte Eftimiét, Báthory is jóváhagyta azt (1572. aug. 3-i oklevél). Eftimie joghatósága nem csak a románokra terjedt ki, hanem a fejedelemség összes görög rítusú hívére. Emellett Báthory elismerte az erdélyi román egyháznak a Kárpátokon túli román egyházzal való hierarchikus összetartozását. Ezzel az intézkedésével teljesen hatástalanította János Zsigmondnak azt a törekvését, hogy Erdélyben a román fejedelemségektől független román egyház jöjjön létre.[43]

Epilógus

Száva esete arra is jó volt, hogy az 1566. novemberi szebeni országgyűlés végzését is félre lehessen később értelmezni:

„*A religió dolgából végeztetett volt, ez előtt is egyenlő akarattal megtekintvén, hogy mindeneknek felette, minden keresztyének isteni dolgát keljen szeme előtt viselni, hogy ez előtt való articulusok tartása szerint, az evangelium prédikálása, semminemű nemzet között meg ne háboríttassék, és az Isten tisztessége, nevekedése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások, és Isten ellen való káromlások küzülök kitisztíttassanak, és megszűnjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek és az Istennek igéje szabadon hirdettessék, kiváltképpen pedig az oláhok között, kiknek pásztori vakok lévén, vakokat vezetnek, és eképpen, mind magokat, mind a szegény kösséget veszedelemre vitték. Azokhoz, kik az igazságnak engedni nem akarnak ő felsége parancsolja, hogy György püspökkel superintendenssel az Bibliából megvetélkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek, kik, ha úgy is az meg értett igazságnak helyt nem adnának, eltávaztassanak, vagy oláh*

---

[42] SzNLvt, Magistratul oraşului şi scaunului Sibiu, colecţia de documente medievale, seria U. V. nr. 2089.

[43] Báthory két oklevelét közli: HURMUZAKI, XV/1. 647-648. p., 653. p.

püspök, vagy papok, avagy kalugerek lesznek, és mindenek csak az egy választott püspökhöz György superintendenshez, és az ő tőle választott papokhoz hallgassanak, akik pedig ezeket megháboríttanák hitlenségnek poenájával büntetessenek."[44]

Az „eltávoztassanak" igét sok román filológus és történész úgy értelmezte, hogy itt arról van szó, hogy azok a románok, akik nem akarják György püspök alá adni magukat száműzettetnek az országból. I. D. Suciu még azt is tudni vélte, hogy akik nem akartak György szuperintendensre hallgatni, azoknak a vagyonukat is elkobozták.[45] A szöveg viszont szerintem arról szól, hogy azok a román püspökök, papok és szerzetesek távolítassanak el (értsd, veszítsék el papi hivatásukat), akik a vita után sem fogadják el Györgyöt püspökként; a hívek pedig ezután csak a György püspök által kinevezett „papokhoz hallgassanak", akik pedig megakadályozzák a György püspök által kinevezett papokat tevékenységük végzésében, azok hűtlenséget követnek el, és aszerint büntessék meg őket. Szó sincs tehát száműzetéséről, és vagyonok elkobzásáról.

A legnagyobb karriert befutó mítoszt azonban ebből az országgyűlési végzésből Cserei Farkas alkotta meg 1780-ban. A pünkösdi csíksomlyói körmenet (a későbbi csíksomlyói búcsú) eredetéről írt testimoniumában ez áll.

„Elfajulván ettől [az igaz hittől] a Blandrata György dögleletes tudománya után az ifjú János király, arra vetemedék, hogy már becsülete sem volt előtte senkinek, ha csak szentháromság tagadó nem volt; végezést is irata 1566 esztendőben Szent András nap tájban, hogy az Erdélyi birodalomban mindenek Blandrata Györgytől függjenek, és a tőle megválasztott papoktól hallgassanak, akik pedig ezeket megháborítanák mind hitetlenek úgy büntetődjenek."[46]

Könnyen észrevehető, hogy Cserei az 1566 novemberében megtartott szebeni országgyűlés végzéséből kompilált, és egyben finoman hamisított is azáltal, hogy Szentgyörgyi György vladikából Biandrata Györgyöt csinált.

Annak ellenére, hogy a szófogadatlan román papok megbüntetésére több adatot hozhatunk úgy János Zsigmond

---

[44] EOE II. 326-327.

[45] I. D. SUCIU: Monografia Mitropoliei Banatului. Timişioara, 1977. 81. p. Lásd még: ALZATI, 1998. 150-151. p.; IVANOV, 2010. 26. p.

[46] Cserey Farkas szövegét Mohay Tamás közléséből idézem: MOHAY TAMÁS: Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban. *Keresztény Magvető* 2005. 126. p. Vö. még: BALÁZS, 2008. 78. p.

rendeleteiből, mint az országgyűlések végzéseiből,[47] a románok viszonylatában szó sincs vallásüldözésről. Egyetlen olyan adat sem maradt fenn a korból, ami azt bizonyítaná, hogy bárkinek bántódása esett volna azért, mert ragaszkodott pravoszláv hitéhez. Sőt, hiába a harc a rác nyelv ellen (lásd János Zsigmond 1567. november 11-én kelt körlevelét, valamint az 1569. évi enyedi zsinat végzéseit) senkinek se fordult meg a fejében az, hogy az ószláv nyelvű könyvkiadást betiltsa. Igaz, ez utóbbi jelentősen visszaszorult: 1544-1571 között Erdélyben tíz román nyelvű, és mindössze négy ószláv nyelvű kiadvány jelent meg.

Megvallom, a rác nyelvhez való makacs ragaszkodás terén (mely végig kíséri az egész román reformáció történetét) jómagam is csak találgatni tudok. A soknemzetiségű és nyelvű Magyar Királyságban, majd később az Erdélyi Fejedelemségben sem a központi hatalom, sem a magyar arisztokrácia nem szólt bele az alattvalók nyelvhasználatába. Sőt, inkább arra vannak adatok, hogy a magyar földesurak tanulták meg szlovák, ruszin, román jobbágyaik nyelvét.[48] Az erdélyi fejedelmek nyelvpolitikája egyedi eset: ők az anyanyelvhasználatra kötelezték a román papokat, akiknek egy része ez ellen lázadt, és az egyházi szertartások során továbbra is az ószláv nyelvet akarta használni. Olyan ez, mintha a magyar, a szlovák, vagy a horvát papok továbbra is ragaszkodtak volna a latin nyelvhez, és nem lettek volna hajlandóak anyanyelvükön hirdetni az igét. A 16-17. századból ilyen jellegű nyelvi ellenállásról nem hogy protestáns, de még katolikus környezetből sincsenek adataink. Az erdélyi román klérus ellenállásának egyik oka magában a keleti ortodoxiában keresendő: Konstantinápolytól Ipeken át Moszkváig mindenhol az egyház hivatalos nyelve (az ószláv és annak helyi változatai, vagy az ógörög) a 19. század elejéig elkülönült a népnyelvtől. Román vonatkozásban azonban még arról is szó lehet, hogy, a klérus egy része nem is román, hanem szerb, görög, ruszin vagy bolgár etnikumú volt és jobban beszélte az ószláv nyelvet, mint a románt. Nyilván csak feltételezésekre vagyunk utalva, mivel a román kutatás szemérmesen hallgat az ügyről, ahogy arról is, hogy a román

[47] „Akarván azért a mi országunknak végzése szerént ez féle szófogadatlan oláh papokat mindenképpen arra kényszeríteni, hogy az Isten igéjét tisztán és igazán tulajdon oláh nyelven hírdessék". (János Zsigmond rendelete a vármegyei főispánoknak, 1567. nov. 11: HURMUZAKI, XV/1. 626. p.). „Felségödnek alázatoson jelentjük, sokan vannak az felségöd országába, kik az oláh pispeknek, melyet felségöd kegyelmességéből az pispekségnek tisztire választott, nem engednek, hanem az régi papoknak és azoknak tévelgésinek engedvén ellenek állnak, őtet az ő tisztibe elő nem bocsátják; könyörgünk felségednek, hogy felséged országával az előbbi végezése szerént az evangeliomnak kegyelmesen engedjen előmenetelt és ez ellen való vakmerő bátorkodókat büntesse meg". (1568. jún. 6-13-i tordai országgyűlés végzései: EOE II. 341. p.)

[48] Minderről lásd: PÉTER KATALIN: A reformáció: kényszer vagy választás? Bp., 2004. 22-27. p.

fejedelemségekben is ez lehetett a helyzet: tudniillik, a felső papság nagy része ott sem román etnikumú volt, és ez volt az oka annak, hogy a Kárpátokon túl az első román nyelvű egyházi könyv csak 1635-ben jelent meg, a szertartás nyelve pedig csak a 18. század folyamán vált románná, de a fejedelemi udvarokban még a 19. század elején is görög nyelven folyt a liturgia. P. Atanasov számos brassói 16-17. századi papról és diákról – Coresi, Dobre, Iane, Rad(u) Tempea stb. – bizonyította be, hogy nem román, hanem bolgár származásúak voltak. Igaz, a román kutatók kétkedéssel fogadták a bolgár szakember adatait.[49] Persze, az is lehet, hogy az ószláv nyelvhez való makacs ragaszkodásban csupán a titok iránti babonás tiszteletről van szó, hisz az érthetetlen szent nyelven celebrált szertartást mindig valami titokzatosság lengi körül. Különben is, a görögkeletiségben a forma (a rítus pontos elvégzése) sokkal fontosabb volt, mint a tartalom (mit mond a pap), ezért igazából nem számított az, hogy milyen nyelven zajlik a szertartás.

[49] Petrov ATANASOV: L'imprimerie en Roumanie et les Bulgares de Braşov au XVI[e] siècle. (La collaboration culturelle bulgaro-roumaine au XVI[e] siècle. *Études Balkaniques* 1967. 123-139. p.

NAZARINENII: PRIMII NEOPROTESTANȚI ROMÂNI ȘI IMPACTUL LOR ASUPRA IDENTITĂȚII SPIRITUALE A ROMÂNILOR DIN BANATUL SÂRBESC

Aleksandra Djurić Milovanović,
Institutul de Balcanologie al
Academiei din Belgrad, Serbia

Coperta cărții despre comunitatea nazarinenilor publicate în limbă maghiară de către Kardos László și Szigeti Jenő în anul 1988 cu titlu *Boldog emberek közössége – Binecuvântați* indică un fapt important pentru tema despre influența reformației ungare asupra culturii și spiritualității românilor. Prima comunitate neoprotestantă printre români s-a răspândit de către misionarii maghiari și germani în perioada Austro-Ungariei. Mișcarea nazarinenilor, cunoscuți și ca baptiști evanghelici sau noii amișI, a fost înființată de către fostul ministru calvin Samuel Heinrich Fröhlich în 1832 în Leutwil, Canton Argau, Elveția. Fröhlich a fost puternic influențat de anabaptismul și pietismul german: s-a opus teologiei calvine cu privire la botezul copiilor, insistând, în schimb, asupra convertirii interioare. Comunitățile nazarinene au practicat o disciplină strictă, care include interdicții împotriva consumului de alcool și cafea, fumatului, blestemului, participării la festivități publice și participării la ceremoniile religioase din alte biserici. Icoanele și reprezentările crucii au fost strict interzise. Pe lângă moralitatea puternică și etica muncii, comunitățile nazarinene s-au bazat pe principii comunitare, cu o solidaritate ridicată a membrilor lor, ceea ce a fost foarte important în zonele rurale țărănești din sudul Ungariei și mai târziu în Regatul Iugoslaviei.

Convertirea la neoprotestantism a fost cea mai accentuată, din momentul apariției primelor comunități la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, la populația protestantă germană și maghiară, însă cu timpul au început să se convertească și comunitățile etnice ortodoxe majoritare, precum sârbii și românii. Din Elveția, credința nazarineană este răspândită în sudul Imperiului Austro-Ungar de către frații Hencsey Lajos și Bella József. Pe baza rapoartelor quakerilor britanici și anabaptiștilor olandezi de la sfârșitul secolului al nouăsprezecelea, Peter Brock menționează un număr de 13.000-15.000 de nazarineni în Imperiul Austro-Ungar (Brock 1980: 54). Astfel, credința nazarineană ajunge și în teritoriile locuite de sârbi, români, nemți și unguri din Imperiul Austro-Ungar, răspândindu-se foarte rapid, încât în curând aproape în fiecare sat există câteva familii de nazarineni (Lazar

1982: 60). Primii neoprotestanţi în rândul populaţiei din localităţile româneşti din Banat se amintesc în decursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea. Izvoarele istorice disponibile atestă prezenţa acestor comunităţi încă în anul 1872.

În scrisoarea alcătuită de preotul ortodox român Corneliu Cure din Sân Mihai (Locve) din Banatul sârbesc, nazarinenele sunt descrise după cum urmează: "După (localitatea) Satu Nou sunt cei mai eretici nazarinenii şi aceştia când ai mare lipsă de înţelegere ne pun beţe în roate, făcând aproape din toate lucrurile chestii religioase. În acest sens, solicită cărţi şi reviste de propagandă religioasă, mai ales Sfânta Scriptură în cât mai multe exemplare, căci numai iniţiindu-i şi pe ai noştri îi putem ţinea credincioşi bisericii noastre strămoşeşti" (Sân Mihai, 1928).

În revista *Albina* din 1872 despre nazarineni scrie: „fac propagandă în Banatu sub masca de lucratori de orologia, toţi credincioşi de ai lui Martin Luter". În esenţa sa, doctrina nazarineană este protestantă, foarte asemănătoare doctrinelor celorlalte biserici protestante.

Mişcarea nazarineană îşi are rădăcinile în pietism, mişcarea pietistă din Herrnhut (Germania), anabaptism şi baptism; se bazează pe Biblie, dar introduce şi o serie de modificări radicale faţă de creştinism. Nazarinenii recunosc Vechiul Testament drept cuvântul Domnului, însă consideră că omul nu se poate salva prin acesta şi că proorocirile cele mai semnificative se află în Noul Testament. Nu conferă importanţă cărţilor cu conţinut religios şi, prin urmare, pastorii nazarineni nu frecventează şcolile biblice, ci interpretează singuri Biblia. Pentru ca toţi credincioşii să poată înţelege predica, predicatorii folosesc un limbaj simplu, nepretenţios.

Aurel Uroş scrie o serie de articole în Foaia Diecezana despre Sectarismul din Banatul iugoslav. Nazarinenii, spre deosebire de alte comunităţi neoprotenstante, nu publică broşuri şi cărţi cu conţinut religios, ci utilizează doar Biblia şi cartea de cântări Noua Harfă a Sionului. La început, comunitatea lui Fröhlich din Elveţia a folosit diferite cărţi şi imnuri pietiste, până în anul 1852, când Fröhlich a dat ordin să se alcătuiască Noua Harfă a Sionului (*Neue Zionsharfe*). Primii credincioşi nazarineni din Ungaria cântau imnurile Bisericii Evanghelice sau Reformate, până când Noua Harfă a Sionului a fost tradusă în limba maghiară, în anul 1866 (mai târziu se traduce şi în celelalte limbi ale Imperiului Austro-Ungar). Poetul Jovan Jovanović Zmaj a tradus în 1878 Noua Harfă a Sionului din limba germană în sârbă, ceea ce a reprezentat o contribuţie foarte importantă la încorporarea acestei mişcări în rândul populaţiei sârbeşti. Noua Harfă a Sionului în limba română a fost tipărită

la Zürich, în tipografia Zürcher & Furrer, unde au văzut lumina tiparului şi câteva dintre lucrările lui Samuel Heinrich Fröhlich.

Biserica nazarineană se mai numeşte şi *adunare* sau *casă de rugăciune*. În fruntea adunării se află pastorul. Această funcţie este păstrată întreaga viaţă şi este dobândită, dacă persoana în cauză duce o viaţă exemplară, în slujba Domnului şi, în plus, este un cunoscător excelent al Bibliei. Pe lângă pastor, celelalte două funcţii la nazarineni sunt ajutorul de pastor şi predicatorul. Nazarinenii consideră că simbolul creştinismului, crucea, a apărut târziu, în vremea în care creştinismul nu mai poseda formele sale originare. Nazarinenii nu recunosc crucea ca simbol propriu, deoarece Iisus a fost chinuit şi răstingnit pe cruce. Din această cauză, nu există cruci nici în casele de rugăciune şi nici pe morminte.

Nazarinenii români aveau credincioşi în multe sate româneşti, dar şi în zone urbane mixte din punct de vedere etnic (în oraşe ca Vršac, Pančevo, Novi Sad şi Zrenjanin). Cele mai numeroase comunităţi din rândul românilor au fost în Locve, Banatsko Novo Selo (Satu Nou), Vladimirovac, Ečka, Alibunar, Jamu Mic, Mramorak, Torak. În comunităţile multietnice au organizat slujbele în mai multe limbi (sârbă, slovacă, română, maghiară, germană), astfel încât "toţi au auzit cuvântul lui Dumnezeu în limba lor maternă". Unul dintre punctele forte ale acestei comunităţi religioase a fost capacitatea sa de a atrage noi membri din toate naţionalităţile care locuiau în această zonă mixtă din punct de vedere etnic. Încă înainte de Primul Război Mondial, credincioşii nazarineni au început a fi persecutaţi, datorită faptului că au refuzat să folosească arme şi să depună jurământul militar. Cea mai intensă persecuţie a nazarinenilor în Iugoslavia s-a înregistrat în 1924, când au fost reţinuţi aproximativ 2.000 de credincioşi. Atunci a început dezintegrarea acestor comunităţi. Mulţi dintre ei părăsesc comunitatea, un mare număr emigrează în Statele Unite şi Canada, iar câţiva sunt condamnaţi la ani grei de închisoare. Întâlnirile lor sunt suprimate prin forţă, fiind adesea nevoiţi să se întâlnească noaptea, în secret. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, nazarinenii s-au întâlnit în Banat, mai rar în Srem şi Bačka. După al Doilea Război Mondial, când libertatea religioasă este garantată prin Constituţie, statul nu le-a mai cerut nazarinenilor să depună jurământul militar, dar conflictele au apărut când aceştia au refuzat să participe la votări.

Slujba are caracter de predică şi în timpul acesteia se interpretează anumite părţi ale Bibliei. În amintirea învierii lui Iisus, duminica este principala zi de slujbă şi de odihnă. Nazarinenii elimină toate sărbătorile marcate de bisericile ortodoxă şi catolică (Paşte, Crăciun), considerând că

în Biblie nu există nicio dovadă că acestea au fost ţinute de primii creştini. Adesea, în cadrul discuţiilor, nazarinenii susţin că toate aceste date sunt sărbătorite în mod necreştin, cu numeroase elemente păgâne. Slujba de Crăciun nu diferă de celelalte slujbe duminicale de peste an. Slujbele se desfăşoară după o schemă strict stabilită, joia şi duminica, şi constau din citirea Bibliei şi interpretarea cântecelor din Harfa Sionului.

Botezul este cel mai important ritual de iniţiere şi marchează, în acelaşi timp, şi momentul în care o persoană devine membră a comunităţii. Ritualul are loc în secret, în prezenţa membrilor comunităţii şi a pastorului, iar persoanele din afara comunităţii nu pot participa. Botezul poate fi *în apă* şi *în spirit*; în interiorul caselor de rugăciune nazarinene există o cadă în care sunt botezaţi membrii. Scufundarea şi ieşirea din apă simbolizează moartea omului vechi şi naşterea celui nou, fără păcate. „Cina Domnului" reprezintă o ceremonie legată de evenimentul biblic care îl descrie pe Iisus chiar înaintea răstâgnirii, care ia ultima cină împreună cu ucenicii săi. Pe lângă botez, „cina Domnului" are o importanţă deosebită la nazarineni, are un caracter închis şi la ea nu pot participa decât membrii comunităţii. Comunităţile protestante ţin un post care implică abstinenţa totală de la mâncare şi apă pe parcursul întregii zile. Nazarinenii consideră că, prin taina botezului, omului i se iartă toate păcatele, în măsura în care s-a pocăit în prealabil. Nazarinenii îşi mărturisesc păcatele lui Dumnezeu, dar şi unei persoane din comunitatea nazarineană, cu o anumită funcţie religioasă (cel mai adesea, pastorului).

Comunitatea locală - *majoritate ne-nazarineană* şi *majoritate vizibilă*, care, în exemplul de faţă, este reprezentată de comunitatea locală explică, în discuţiile cu cercetătorul/outsiderul, ce i se pare „ciudat" sau „diferit" la comunitatea nazarinenilor: cântă în biserică, nu au lumânări, nu fac pomană pentru morţi. Aceste observaţii reprezintă o parte a setului de stereotipuri obişnuite pe care comunitatea locală le prezintă ca indicatori ai identităţii nazarinene.

Transcrierea conversaţiei cu L.N., oferită în cele ce urmează, indică, de fapt, modul în care nazarinenii sunt percepuţi de *ceilalţi*, de *ne-nazarineni*:

Mormânţ este împreuna cu românii? Tot la un loc?

LN: Tot la un loc. Este despărţât năzăr'eńi, ştiţ? Năzăr'eńi au lângă pădure, da noi av'em aiśa cu românі, ţâgańi cu românі. Da năzăr'eńi care merje l-adunare aia, au băşca. Că ei nu să îngroapă cu popă niś cu biserică. Ei are druştva lor, care îi cântă când e mort şi nu face niś pomană. Ei nu fac pomieńi. Numa îl duśe cu cośia, sau duśe aşa pă umere cu al'a, are postol'el'e al'a, îl puńe în aia şî-l duśe, l-angropat şî vińe acasă, nu faśe pomană nu ńimic. Ei nu faśe pomeńi. Niś cruśe n-are, are

ca partizańe câta, aşa li puńe, numa sămn ca să şcie, să nu scoate pă ală, să pună pă altu. E cam slova P, şci?
Nu. N-am văzut nicodata asta.
LN: Aşa este o cruśe, aşa dreaptă, ş-atunś faśe aşa, ca slovă P.
Şi câţ sunt nazareni aici?
LN: O, pa este, este dăstui, da să duc şi la alce sace. Să duc pân Torac, vińe şi ei aiśa goşci. Pă Ńicolinţ, vińe, să duc. Ar fost în Sredişcea, ar fost în toace sacel'e ar fost, este. Vińe şî ei în gostâie, da şi ăşcea să duc în gostâie. Când au śeva aşa, cântă, dacă este v-unu d-îngropat vińe, toţ cântă. A este care, cum să vă spun, cântă tare frumos, ma fain ca popă dân biserică. Ei îs grupa lor (...)

Înmormântările nazarinene sunt, de asemenea, foarte modeste. La înmormântare participă credincioşii din toate comunităţile nazarinene din apropiere, pastorul ţine predica, iar după aceea toţi cântă cântece din Noua Harfă a Sionului. Nu îşi plâng morţii şi nu le dau de pomană. Astăzi, în Banatul sârbesc, slujbele din comunităţile nazarinene se desfăşoară şi în limbile minorităţilor, limba română fiind una dintre ele. Aşa cum au demonstrat cercetările noastre, atitudinea nazarinenilor faţă de mediul social majoritar este caracterizată de un grad ridicat de autoizolare. Primele comunităţi nazarinene printre români au fost infiinţate prin misionarii maghiari şi germani la sfârşitul secolului al XIX-lea. Din cauza pacifismului, nazarinenii au fost persecutaţi şi foarte mulţi au emigrat în perioada comunistă. Cea mai numeroasă comunitate de azi la români este cea din Locve. Românii sunt şi adepţii altor comunităţi confesionale neoprotestante, dar cea mai veche comunitate neoprotestantă căreia îi aparţin românii din Voivodina este Comunitatea Creştină Năzărineană.

A REFORMÁCIÓ HATÁSA AZ ERDÉLYI ÉS A MAGYARORSZÁGI ROMÁNOK NEMZETI IDENTITÁSÁNAK KIALAKULÁSÁRA

Gheorghe Petruşan,
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

A Reformáció az európai kultúra szerves része. A reneszánsz termékeny talajából sarjad, amely „individualizmust, kritikai szellemet, a szép és a politika fogalmának bizonyos értelmezését jelenti."[1] Az európai népek, különösen a nyugatiak, a reneszánszon keresztül válnak el a középkori kultúrától, civilizációtól és a modernitásnak nevezett jelenség felé fordulnak, a felé a kultúra felé, amely kitekint a vallási ismeretek köréből és a modern ember szükségleteinek árnyaltabb és átfogóbb kielégítésére törekszik, mindenek előtt az a kritikai szellem jellemzi, mely alapjaiban rengeti meg a feudalizmus elavult szociális és kulturális struktúráit. „Az individualizmus és következménye, a kritikai szellem tekintetében –mondja egy román történész- a középkortól és reneszánsztól élesen eltér, és az új idők alapját képezi."[2] Ezt az új szellemet, ezt a szellemi forradalmat erősíti és karolja fel a reformáció, amely kiterjed a társadalmi élet minden területére. Nyugaton jelenik meg és a katolicizmus ellen irányul, de hullámai viszonylag rövid idő alatt a keleti ortodox vallás védvonalait is elérik.

Amikor 1517. október 31-én Luther Márton a wittenbergi templom kapujára tűzi 95 pontos tézisét a katolicizmus megreformálásáról, s ezzel előre nem látható vallási és társadalmi változásokat idézett elő, Magyarország nemzeti katasztrófa előtt állt. A széthúzások és a magyar királyi trónért folytatott harcok szétzúzták a központi hatalmat, s ezzel megkönnyítették a török invázió sikerét. A törökök, az 1526-ban aratott mohácsi fényes győzelem után, elfoglalják Magyarország délnyugati részét, 1541-ben pedig a Buda várát. Ettől kezdve a magyar királyság sokáig szétszabdalt államként működik, korlátolt önállósággal, függőségben mind a töröktől, mind az osztrákoktól, a magyar katolikusok pedig állandó harcban a protestáns áramlatokkal. A magyarok vallási és társadalmi életének súlypontja az ország három részre szakadása után Erdélybe helyeződik át, ahol az együtt élő népek csak nehezen jutnak közös nevezőre a felekezetekkel kapcsolatba, mert a XVI. században a vallás és nem a nemzethez való tartozás volt a fontos. A nemzetiség és nacionalizmus két évszázaddal később kap meghatározó szerepet. Ezt a tényt azért kell hangsúlyozni,

mert vannak történészek, akik még mindig azt vallják, hogy a kálvinista eszmék terjesztése a románság körében „a román hívek magyarosítását célozza".[3] Kálvinista vagy lutheráni hittérítési törekvésekről lehet és kell szólni a XVI. században, tudatos elnemzetietlenítési politikáról azonban korai beszélni, mert ebben az esetben hogyan értelmezzük a magyar protestánsok és katolikusok közötti nemegyszer kegyetlen konfliktusokat vagy a későbbi ellentéteket a román ortodoxok és görög katolikusok között? A térítői buzgóság, legyen az katolikus, református vagy ortodox, az embert célozza és nem annak nemzetiségét.

Célunk, hogy rámutassunk a protestáns áramlatok, elsősorban a kálvinizmusnak a román nép nemzeti fejlődésére gyakorolt hatására. Már az elején tisztáznunk kell, hogy a románságnak a protestantizmushoz, majd később a katolicizmushoz való közelítésében mi egy esélyt, egy lehetőséget látunk nemzeti gyökeréhez való visszatérésre, identitásukban meglévő kettős kötődés kiküszöbölésére: a dáko-román eredet, neolatin nyelv egy részről, keleti ortodox ószláv nyelvű felekezet más részről, tehát esélyt a visszatérésre, a nyugati kulturális struktúrákba történő reintegrálására és a magyaroktól, a szászoktól elválasztó vallási különbségek kiegyenlítésére; végülis alkalmat a társadalmi és kulturális felemelkedésre. Egyébként etnikai homogenizációról csak a szlávok részéről lehetett szó, hiszen a protestantizmus a nép-nemzeti nyelvek bevezetését igényelte az idegen nyelvek helyett. „Az ortodoxia és a szláv hatás –mondja a történész – végig kísérték a románság középkori fejlődését és annak ellenére, hogy a XV-XVI. sz-dal kezdődően egyre többet írtak, számos munkát, okiratot nyomtattak ki román nyelven, a cirill abc a XIX. sz-ig fennmaradt".[4] Ez azt jelenti, hogy a szláv nyelv, amelyen az áttérés történt, a Román Fejedelemségekben köznyelvvé vált, s nemcsak az egyházi életben, hanem az állami és a helyi adminisztrációban is, tehát egy olyan nyelv, amelyet a románság többsége nem beszélt. Az ószláv nyelv lett a kultúra nyelve, mint Nyugaton a latin. „Az ószláv nyelv nálunk nem volt csupán az egyház nyelve, ezen a nyelven történelmi irodalom született: Moldva krónikái szláv nyelven, jogi, pedagógiai irodalom: Pszeudo-Neagoe Basarab intelmei, és versbe szedett irodalom is."[5] Következésképpen, a románság elszlávosításának lehetősége létező valóság volt, és hogy visszafordítsák, az okot kellett megszüntetni. A nép nyelvének bevezetése az istentiszteleteken azokban az időkben belső kezdeményezésként elképzelhetetlen volt, hiszen az ortodoxia, a szláv nyelv és szellemiség távol tartotta a románságot a nyugati kultúrától. A latin eredethez való visszatérést csak kívülről lehetett ösztönözni és csakis nyugati impulzusok révén. Ezt a forradalmi erőt

képezte a reformáció néven ismert mozgalom, amely nemcsak a mai vallási sokszínűséghez vezetett el, hanem az anyanyelvhasználat egyházi szertartásokon való használatához is. Bevezetésével az első lépést is jelentette a nemzeti öntudatra ébredés felé. Az ösztönzés csakis Erdély uralkodóitól jöhetett, akik belső társadalompolitikai érdekből, a huszitizmus és a reformáció hatására bátorították a románoknál is a tudati változásokat, arról kívánván meggyőzni őket, hogy „lehet és illik románul írni".[6] A reformmozgalom élén az erdélyi szászok álltak, tehát egy másik etnikai közösség, ezért a nemzeti jellegtől való megfosztás szándéka nem merülhetett fel, annál inkább felekezeti homogenizációról, az esélyegyenlőség megteremtéséről, hogy véget lehessen vetni a vallási diszkriminációnak, mert „a katolikusoktól és a reformátusoktól eltérően az ortodoxok nem rendelkeztek a hitélet szilárd kifejtésével, teológiai szempontból szilárdan argumentált elvekkel."[7] Ez az alapvető oka annak, hogy az ortodox vallást „népi" vallásként tartották számon, amely a „tradíción" alapszik és nem annyira a bibliai szöveg hitelességén, következésképpen nem integrálható a nyugati keresztény felekezetek sorába, így kapta a „megtűrt" és nem a „bevett" egyházi státust. Ez a státus hosszú időn át okozott társadalmi és nemzeti hátrányt a románok számára, amelytől részben 1700-ban szabadultak meg, amikor az erdélyi és a magyarországi románok többsége elfogadja a Rómával való egyesülést.

A huszita forradalom és az 1517. évi reformáció elvben megnyitotta a románság számára is a társadalmi és vallási integráció perspektíváját. Az erdélyi és a magyarországi vallási pluralizmus azonban nagy kihívást jelentett a románság számára általában, de különösen a Kárpátok innenső részén élőknek. Az ortodox felekezet egy és oszthatatlan volt számukra, de, ahogy már mondtuk, a dáko-román etnikai eredet és a románság számára idegen szláv nyelv ellentmondásán alapszik, mely a nemzeti öntudatra ébredés után jelentett reális problémát, következményeit 1700-ban azonban csak az erdélyi románok vonták le. Újabb nehézséget jelentett az a körülmény, hogy a bizánci szellemi örökség nem volt integrálható a nyugati típusú vallási pluralizmusba. Ennek oka, hogy a románságnak az idegen szláv köntöst csupán mintegy 8 évszázad után sikerült levetnie, azt követően, hogy a X. sz-tól a XVII. sz. végéig a szláv nyelv volt a liturgia nyelve, az ortodox egyház pedig, annak ellenére, hogy voltak törekvések a nyugati kereszténnyi felekezetekhez való közelítésre és az esetleges társadalmi előnyökhöz történő juttatására, megingathatatlanul maradt hűséges eredeti identitásához, ami tiszteletet érdemel, de közismertek súlyos társadalmi és kulturális következményei e kitartásnak. Az a

kompromisszum, amelyet az ortodox románság többsége tett a protestantizmus felől érkező impulzusok hatására és a nemzeti öntudatra ébredés következtében a nemzeti nyelvre korlátozódik, de a román nyelv egyházi és más területen való bevezetése nagyrészt már az Erdélyi Iskola néven ismert román nemzeti mozgalomnak köszönhető, melynek élén a Rómával unionált tudósok álltak. A román ortodoxia bizánci szelleme sokáig szinte érintetlen maradt, mély nyomokat hagyva a román társadalomban, amelyet egyesek a nemzeti identitás lényeges, nemzetmentő elemének tartanak.

A nyugati eredetű felekezetek tartózkodása az ortodox vallás integrálásától vitákat és konfliktusokat gerjesztett a történelem során. Az ortodoxok és a katolikusok közötti konfliktus megjelenik már a román fejedelemségek megalakulásának idején, amikor 1359 és 1364 között Havasalföld és Moldva kivonja magát Magyarország királyának pártfogása alól, Havasalföld uralkodója, Nicolae Alexandru Basarab pedig Konstantinápolytól kér 1359-ben metropolitát[8], ami a keleti civilizációhoz való végleges csatlakozást jelentette és nyilvánvalóan ellentétes Anjou (Nagy) Lajos (1342-1382) magyar király katolikus hittérítésével. A magyar uralkodó, akit I. (Nagy) Lajosként is említik a történelemben, nemcsak hogy betiltotta az ortodox papok tevékenységét, hanem az 1366. június 28-i oklevelével kiterjesztette a magyar joghatóságot Erdély területére is, amellyel kiiktatja mind a román nemességet, mind az ortodox felekezetet Erdély politikai életéből, hiszen a nemesi rendbe történő belépés feltétele lett a katolikus valláshoz való tartozás. „A románok, akik rendelkeztek azzal a joggal, hogy megválasszák vezetőiket, kenézeiket és vajdáikat, és akiket addig meghívtak az államtanácsba, kikerülnek az elismert (bevett) nemzetek (naciones) sorából. Ők az eretnekek közé kerülnek."[9] Azután, hogy a Román Fejedelemségek megalakulásakor a szláv liturgiát vezették be, amelyet az erdélyi románok is átvettek még a magyar katolikusok bejövetele előtt[10], az egyházi másság elkerülhetetlenül kedvezőtlen társadalmi és politikai megítéléssé transzformálódik a románok számára, amely sok évszázadon át tartott. Papacostea történész megállapítása ellentmondást nem tűrő: „Azzal, hogy a katolikus vallást a hűbéri hűség fő kritériumává tette, Anjou (Nagy) Lajos törvényesítette a román nép és elitjeinek kiiktatását Erdély politikai életéből."[11] Tehát a románok nagy árat fizettek felekezeti másságukért, annál is inkább, mert megváltoztatva a megváltoztatandót, a jelenség megismétlődik 1437-1438-ban, amikor a bábolnai parasztfelkelés után a magyar nemesség, a szászok és székelyek vezetői megalakítják a három nemzet unióját, amely nemcsak a magyar és román parasztság részvételét a közéletben

teszi lehetetlenné, hanem a román nemességét is. Ez a tartós különbségtétel határozta meg a románoknak az ortodox egyházukhoz való kitartó ragaszkodását, amely a történelem során védelmezőjük és oltalmazójuk volt. Önálló államuk nem lévén az erdélyi és a magyarországi románoknak, illetve a Kárpátokon túli románoké gyönge volt, az állandóság szimbóluma számukra az Ortodox Egyház lett, amely egyesítette és egybetartotta a nemzetet. Szerepe az évszázadok során, kivéve az 1944-1989 közötti korszakot, nagyon sokat nem változott.[12]

Ezzel magyarázható, hogy a protestáns forradalom, mely Nyugaton és főleg a Németalföldön nagy társadalmi és kulturális változásokat hozott, a románoknál kevés követőre talált. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a románok nemzeti fejlődésére Luther Márton (1483-1546) és Kálvin János (1509-1564) elvei nem gyakoroltak meghatározó hatást, hiszen a protestantizmus nem volt csupán egy vallási áramlat, hanem egy átfogó társadalmi és kulturális fordulat is. A Reformáció jótéteményét a románoknál és más népeknél azonban máshol, a XVI. sz. nagy felfedezésében kell keresnünk: a nemzeti nyelv bevezetésében az egyházi életbe. A nemzeti nyelv használata, amely lényeges eleme volt a lutheráni propagandának, két lényeges hatást gyakorolt az európai népekre: a népi rétegek hozzáférhetősége a bibliai tanításhoz, és a nemzeti érzés terjesztése. A két ösztönző elem, különösen a nemzeti nyelv bevezetése, új távlatokat nyitott a románok számára is, akik évszázadok óta a szláv hatás alatt tengődtek. „Hét évszázadon át, a X. sz-tól a XVII. sz.-ig a románság, római eredetű nép létére, hivatalos nyelvként az egyház területén, a kulturális életben, valamint az államigazgatásban az egyházi szláv nyelvet használta."[13] – mondja a középkorkutató Panaitescu. Jóllehet az első román szövegek a XVI. sz. elején jelennek meg (Neacşu levele..., 1521), az egyházi életben a szláv nyelvet a román nyelv csak a XVIII. sz-ban váltja fel. Tehát a szláv nyelv a románoknál túl sokáig volt a kultúra nyelve ahhoz, hogy ne merült volna fel az asszimiláció lehetőségének gondolata, vagyis az ortodoxia révén történő elszlávosodás[14]. Kevésbé kutatott kérdés. Viszont a történészek gyakran idézték fel a katolicizmus és a protestantizmus rémképét, amelyek valóban nagy kihívást jelentett a románok számára, de legalább –a keleti világgal szemben –kilátásba helyezte mind az integrációt és a politikai életbe való részvételt, mind a szociális, kulturális és nemzeti felemelkedés lehetőségét. Igaz, a protestantizmus térítési módszereinek hevessége, mind a lutheráni, mind a kálvini változata, időnként kegyetlen volt, Apafi uralkodása idején pl., miután 1674-ben az erdélyi román templomokat a kálvinista püspök

joghatósága alá vonják és a következő évi gyulafehérvári szinódus az istentiszteleteket csak szláv nyelven, románul nem tartó papok felmentéséről döntött, vérontásra is sor került. 1680-ban „lefejeztek egy metropolitát, mert nem volt hajlandó románul beszélni."[15] A protestánsok a középkori módszerek szerint és az 1555. évi augsburgi béke alkalmával elfogadott elv szerint jártak el, amelyet Erdélyben is alkalmaztak: *cuius regio, eius religio (akié a hatalom, azé a vallás is*, abban az értelemben ,hogy a föld tulajdonosának vallása az alattvaló vallása is.) A protestáns uralkodók által elfogadott drákói törvények következtében sok román hívő tért át a református vallásra, főleg Fogaras-környékén és a Hátszegen, Erdély középső részén, a Bánságban.[16] Az ismertebb román református püspökök (szuperintendensek), akik intézkedtek a román nyelv bevezetéséről a templomokba, Szentgyörgyi György, Tordasi Pál és Tordasi Mihály. A protestáns hittérítés elsősorban azon népi tömegek számára volt vonzó, amelyek „azért tértek el a görög hittől", hogy az Isten szavát saját anyanyelvükön „hallgathassák".[17] Általában véve azonban a protestáns-térítés nem tudott igazán behatolni a bizánci szellemiség zárt világába, a román ortodoxok nagyrészt szerb származású, román nemzeti tudattal nem rendelkező klérusa immunis maradt és mindenféle praktikákkal ellent tudott állni 1700-ig a vallási másságnak. Így I. Rákóczi György hiába rendelte el 1639-ben, hogy: „az oláh püspök hallgasson az igazhitű magyar egyház püspökére".[18] Ahogyan sokáig hiábavaló volt az erdélyi református fejedelmek figyelmeztetése a szláv nyelv helyettesítésére a románnal a templomokban. Megrendítő a történész megállapítása a románság által a vallási másságáért hozott áldozatával kapcsolatban: „Volt néhány évszázad, amelyben a román nép jelentős része nem ismert mást az életében, mint a családját és az egyházát. Azért, hogy megőrizze egyházát, ahogy az őseitől örökölte, évszázadokon át lemondott a politikai közéletben való részvételről."[19] Talán helyesebb, ha többnyire bolgár és szerb származású klérusra utalunk, amely nemcsak a bizánci rítushoz ragaszkodott, hanem ahhoz a szláv nyelvhez is, amelyen a neolatin románoknak bevezették.

A labirintusból való kikerülésnek számos oka volt. Az elsők, akik a latin gyökerekhez, a saját identitáshoz való visszatérés útját egyengették a szász és a magyar protestánsok voltak, hiszen a nemegyszer kemény hittérítési módszerek ellenére, először a történelem során, lehetővé tette a román klérus száméra Erdély politikai porondján való megjelenést, a társadalmi és kulturális felemelkedés esélyét, a nemzeti nyelv egyházi alkalmazását. A Reformáció hatására jelennek meg az első román nyelvű fordítások, a kéziratban maradt ún.

máramarosi szövegek, azt követően az első, Coresi és a román református főfelügyelők nevéhez kötődő nyomtatványok. Igaz, hogy a bizánci szellem még sokáig érvényesült, s a román nyelv csak a XVII. sz. végén és az azt követő században kerekedett felül a Román Ortodox Egyházban, a cirill betűs írásmódot a latinnal csak 1860-ban cserélték fel, de a reformátusok által elvetett mag a XVI. sz. közepén, később, a XVIII. sz. elején, amikor 1697 és 1701 között Teofil és Atanasie metropolita elfogadja a Rómával való egyesülést, termőre fordul, véget vetve sok évszázadon át tartó keleti szellemiség egyeduralmának. Ezzel az erdélyi és a magyarországi románok döntő lépést tesznek nemcsak az elszlávosodás elhárítása, hanem az eredeti, a katolikus valláshoz való visszatérés, a nemzeti öntudatra ébredés és a románságnak a nyugati típusú kultúrába való beilleszkedés felé. A görög katolikusok, Inochentie Micu Klein (1729-1751) püspökkel az élén, bevezették a román népet a nemzeti és a társadalmi egyenjogúságért folytatott harcba. Velük egy másik korszak kezdődik az erdélyiek és a magyarországi románok történetében, „a román társadalmi és politikai gondolkodás világivá tételének", a „nemzetiségi gondolat diadalának" korszaka.[20] Ahogy Ioan Heliade Rădulescu mondta 1843-ben: „a románok napja Balázsfalván kelt fel." *A román nemzeti érzés eszméjének kiszabadítása a szlávizmus köntöséből a román nyelvű fordításokkal és nyomtatványokkal kezdődött, és a Rómával való egyesüléssel triumfált.*

Jegyzetek

1. P. P. Panaitescu, *Interpretări românești*, Edit. Enciclopedică, București, 1994, p. 189.
2. Ibidem, p. 191.
3. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, p. 481. Ideea este preluată în Istoria Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 120.
4. Ioan Aurel Pop, *Istoria Transilvaniei medievale: de la etnogeneza românilor până la Mihai Viteazul*, Cluj-Napoca, 1997, p. 35.
5. P.P. Panaitescu, op. cit., p. 172.
6. Ibidem.
7. *O istorie a românilor*. Studii critice, Cluj-Napoca, 1998, p. 179.
8. Chatherine Durandin, *Istoria românilor*, Institutul European Iași, 1998, p. 48.
9. Ibidem.
10. Panaitecu, op. cit., p. 48.
11. Chatherine Durandin, op. cit., p. 49.
12. 2016. június 24-én a Román Akadémia alujájában, a teljes akadémiai tagság előtt, Sorin Dumitrescu akadémikus a következőket mondta: „ A román állam jelenkori történelme során két esthajnalcsillag előnyét élvezi: a Román Ortodox Egyház (ROE) és a Román Akadémia (RA) által biztosított előny. ROE és a RA –mindenki tudja ezt –Románia két alapvető intézménye, amelyeknek az a hatalmas feladata, hogy garantálják, axiológiai és önazonosság szempontjából, az állam stabilitását." (Convorbiri literare, 2016. augusztus 23.)
13. P.Petru Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, Edit. Științifică, București, 1969, p. 185.
14. Tertulian Langa, *Biserici naționale*, Vatra, nr. 9/1999, p. 24.
15. Márki Sándor: *Bihari román írók*, Nagyvárad, 1880, p. 9-10.
16. George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, vol. I., Brașov, 1993, p. 196.
17. G. Bariț, op. cit., p. 200-201.
18. T. Langa, op. cit., ibidem.
19. G. Bariți, op. cit., p. 193.
20. Keith Hitchins, *Cultură și naționalitate în Transilvania*, Edit. Dacia, Cluj, 1972, p. 5 și 30-72.

MIŞCAREA BAPTISTĂ LA ROMÂNII DIN BANATUL SÂRBESC

Mircea Măran,
Şcoala de Studii Înalte pentru educatori
„Mihailo Palov" din Vârşeţ, Serbia

După ce, în urma destrămării Monarhiei austro-ungare, conform hotărârilor conferinţelor de pace prin care a fost pus capăt Primului Război Mondial, Banatul istoric a fost împărţit între Regatul S.C.S. şi România, ambele găsite în tabăra învingătorilor în acest război, din cauza faptului că populaţia era amestecată, de ambele părţi ale frontierei au rămas numeroşi cetăţeni care au devenit minoritari pe teritoriul noului stat în care au fost încadraţi. O parte mai mică a Banatului a revenit şi Ungariei. Astfel, pe teritoriul părţii româneşti a Banatului a rămas o însemnată minoritate naţională sârbă, pe când, pe teritoriul Banatului iugoslav au rămas în jur de patruzeci de localităţi în care trăiau români.

În oraşele Banatului sârbesc, populaţia românească este puţină la număr, dar, în ciuda acestui fapt, este organizată pe plan cultural, şcolar şi confesional, în special la Vârşeţ, mai puţin la Panciova, Biserica Albă, Cuvin şi Zrenianin.

Până în momentele destrămării monarhiei dualiste, poziţia social-economică, culturală, şcolară şi confesională a românilor din părţile vestice ale Banatului istoric trebuie urmărită în contextul dezvoltării generale a populaţiei româneşti din această provincie, ba chiar şi mai larg, de pe întreg teritoriul statului habsburgic şi, nu în ultimul rând, în contextul situaţiei generale prezente în acest stat până la destrămarea sa din 1918. Deci, abia în momentul în care Banatul a fost împărţit, românii din această parte a Banatului devin o minoritate naţională separată prin noua frontieră de restul spaţiului etnic românesc, şi abia de atunci putem vorbi despre o situaţie nouă în ceea ce priveşte dezvoltarea lor, deci şi despre unele caracteristici deosebite, în ceea ce priveşte toate aspectele vieţii naţionale şi identitare ale acestora.

După terminarea Primului Război Mondial, conform recensământului populaţiei din anul 1921, numărul românilor din Regatul S.C.S. era de 69.078. Situaţia demografică reprezintă cea mai dureroasă componentă a realităţii minoritare româneşti din Banatul sârbesc. Scăderea numărului etnicilor români în întreg decursul secolului al XX-lea este cauzată de trei factori principali:

1. Natalitatea extrem de scăzută, familiile de români având în cele mai dese cazuri un copil, mai rar doi şi foarte rar mai mulţi copii;
2. Emigrarea în Occident, prezentă în întreg decursul secolului al XX-lea în majoritatea localităţilor populate de românii din Banatul sârbesc, provocată în primul rând de factorul economic;
3. Asimilarea în localităţile în care românii trăiesc împreună cu sârbii, care în unele cazuri a dus şi la dispariţia completă a populaţiei româneşti din unele localităţi.

În momentul încadrării în statul iugoslav, populaţia românească bănăţeană avea deja o identitate naţională şi culturală bine formată, iar tratatele de pace, în special Tratatul de la Saint-Germain şi acordurile bilaterale iugoslavo-române încheiate după război, au asigurat acestei minorităţi păstrarea identităţii sale în condiţiile nou-create. Pe plan politic, românii din regatul iugoslav s-au organizat în anul 1923 în Partidul Român din Regatul S.C.S. Învăţământul în limba română, existent încă din epoca luminilor, a continuat să funcţioneze, ce e drept cu anumite probleme în perioada anilor douăzeci, dar reorganizat în urma semnării Convenţiei şcolare iugoslavo-române din anul 1933. Viaţa culturală şi-a continuat formele de activitate existente în deceniile precedente, în special, prin activitatea societăţilor culturale de la sate. Nu în ultimul rând, activitatea publicistică şi literară îşi are şi ea rolul său în lupta pentru păstrarea a ceea ce numim identitate naţională a românilor din Banatul sârbesc.

Toate aceste forme de manifestare a identităţii naţionale româneşti au continuat şi în perioada postbelică, ce e drept primind forme noi, modelate de autorităţile comuniste iugoslave. Un moment nou în ceea ce priveşte păstrarea identităţii româneşti în Banatul sârbesc, care, începând cu anul 1946, este încadrat în Provincia Autonomă Voivodina, îl reprezintă intervenţia statului, atât prin dirijarea şi controlul întregii activităţi culturale, şcolare, ştiinţifice, artistice etc. de către aparatul *Agitprop* în primii ani postbelici, dar şi a altor organisme asemănătoare mai târziu, cât şi prin sprijinirea financiară a tuturor formelor de manifestare a identităţii naţionale minoritare. Statul avea interesul ca, în scopul includerii tuturor minorităţilor naţionale în realitatea socialistă iugoslavă, pornind de la parola „frăţie şi unitate", să formeze o intelectualitate nouă, credincioasă statului iugoslav şi noii ideologii comuniste, care va călăuzi, în aceeaşi direcţie, şi celelalte pături sociale ale etniei căreia îi aparţin. În această privinţă, politica purtată de autorităţile comuniste postbelice a dat rezultatele aşteptate, transformând minoritatea română din Banatul sârbesc, îndreptată până atunci cu privirea înspre patria-

mamă, într-o comunitate loială statului în care trăieşte, situaţie prezentă şi în toiul şi în urma destrămării Iugoslaviei. Românii din Republica Serbia rămân astfel, şi în zilele noastre, un factor important al stabilităţii interne şi internaţionale a acestui stat.

Viaţa confesională a românilor din Banatul sârbesc

Realitatea confesională este legată de apartenenţa la biserica ortodoxă română a marii majorităţi a românilor din Banatul sârbesc, însă şi de prezenţa unor comunităţi confesionale neoprotestante şi, nu în ultimul rând, a bisericii greco-catolice sau unite.

Prezenţa bisericii ortodoxe în localităţile în care azi trăiesc românii din Banatul Sârbesc este atestată încă în perioada stăpânirii otomane. În perioada colonizărilor habsburgice ale acestor părţi ale Banatului, populaţia românească, aşezată aici, era în exclusivitate de religie ortodoxă, fiind încadrată, ca toţi românii bănăţeni ortodocşi, în Mitropolia sârbească de la Sremski Karlovci. Până la despărţirea ierarhică din anul 1865, parohiile ortodoxe în care trăiau românii ortodocşi, omogene din punct de vedere etnic sau mixte, erau subordonate administraţiei bisericii sârbeşti. După separarea bisericească, românii ortodocşi se încadrează în Mitropolia Ortodoxă Română nou-înfiinţată, respectiv în eparhiile din cadrul acestei mitropolii, românii de pe teritoriul actualului Banat sârbesc fiind încadraţi în mare majoritate în Eparhia Caransebeşului, iar cele din Banatul Central în Eparhia Aradului. Separarea parohiilor compacte din punct de vedere etnic a decurs în general fără probleme, pe când în cazul parohiilor mixte au fost întâmpinate anumite probleme în ceea ce priveşte împărţirea averii bisericeşti, până atunci comune, între sârbi şi români. În unele localităţi, separarea bisericească a avut loc cu o întârziere mai mare sau mai mică, iar în alte cazuri nu a reuşit, rezultând cu asimilarea populaţiei ortodoxe române. Biserica catolică, sprijinită de autorităţi, a întreprins încă de la sfârşitul secolului al XVII-lea, acţiuni ample de convertire a românilor ortodocşi din Monarhie, mai concret de trecere a acestora la unirea cu biserica catolică. Această acţiune a dat rezultate, în special printre românii din Transilvania, bănăţenii rămânând în general fideli vechii confesiuni. În decursul secolului al XIX-lea, încercările de convertire a românilor ordodocşi la greco-catolicism în părţile actualului Banat Sârbesc nu au dat rezultatele aşteptate, însă au reprezentat un pericol constant pentru confesiunea ortodoxă.

Deci, starea materială a preoţimii ortodoxe şi taxele impuse de biserică stau la baza apariţiei mişcărilor confesionale în satul bănăţean (natural, situaţie care nu este prezentă numai la români). În ceea ce

priveşte biserica greco-catolică, aceasta a reuşit, odată cu înfiinţarea episcopiei unite cu sediul la Lugoj, să deschidă şi prima parohie într-o localitate românească din Banatul sârbesc, la Marcovăţ, lângă Vârşeţ, în anul 1864.

A doua parohie unită printre românii din Banatul Sârbesc a luat naştere la Iancaid (azi Iancov Most), lângă Zrenianin. În celelalte localităţi din Banatul sârbesc, numărul greco-catolicilor a fost în decursul ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea şi în primele decenii ale secolului al XX-lea, deosebit de mic, provenind, în general, din rândul celor care îşi au originea din alte părţi ale spaţiului etnic românesc, veniţi în părţile vestice ale Banatului la un post de muncă sau cu altă afacere. Cu timpul, aceştia au dispărut în întregime. În ceea ce priveşte biserica ortodoxă, credincioşii din această parte a Banatului aparţineau Eparhiei Caransebeşului (Banatul de Sud), respectiv Eparhiei Aradului (Banatul Central), împărţite mai departe în câteva protopopiate, cu sediul la Vârşeţ, Panciova, Biserica Albă şi Banat-Comloş.

În perioada interbelică, biserica ortodoxă română din Banatul Iugoslav, în continuare aparţinând celor două eparhii, era împărţită în trei protopopiate: Vârşeţ, Panciova (cu sediul la Satu-Nou) şi Sărcia. Numărul intelectualilor români în anii douăzeci fiind mic, clerul ortodox juca un rol deosebit de important în viaţa social-politică, economică şi culturală în satul românesc din Banatul iugoslav. După cel de-al Doilea Război Mondial, când rolul şi poziţia bisericii în societate se schimbă, biserica ortodoxă română din Banatul iugoslav trece prin clipe grele. Având în vedere scăderea numărului credincioşilor, ca urmare a natalităţii scăzute, a emigrărilor sau a creşterii numărului de atei şi credincioşi ai confesiunilor neoprotestante, dar şi a scăderii numărului de preoţi, numărul parohiilor se micşorează, în special prin contopirea a două parohii existente până atunci într-o localitate în una singură. În 1971 ia naştere Vicariatul Ortodox Român din Banatul Iugoslav, subordonat Mitropoliei Banatului cu sediul la Timişoara. În timpul schimbărilor din societatea iugoslavă, respectiv sârbească, din ultimul deceniu al secolului trecut şi al primului deceniu al secolului nostru, se constată o renaştere a ortodoxiei în rândul minorităţii române din Banatul sârbesc, caracterizată prin creşterea interesului pentru credinţa strămoşească, prin reîntoarcerea la biserica ortodoxă a păturii intelectuale şi a tineretului, prin organizarea numeroaselor manifestări cu ocazia jubileelor bisericii, dar şi a altor instituţii de importanţă naţională, prin renovări ale edificiilor ecleziastice, editarea de monografii ale bisericilor, publicaţii ale parohiilor etc. Totuşi, numărul

credincioşilor ortodocşi români, subordonaţi azi Eparhiei Dacia Felix, scade în continuare, paralel cu scăderea numărului total de români în Banatul Sârbesc. Statisticile oficiale de la recensămintele populaţiei ne arată că numărul românilor ortodocşi scade uşor şi procentual. Astfel, dacă în anul 1953, la numărul total de locuitori români de 57 236 (numai în Voivodina, fără restul teritoriului Republicii Serbia), 87,9% erau ortodocşi, în 1991 la numărul total de 42 316 de români (de data aceasta în întreaga republică) au fost înregistraţi 82,4% de ortodocşi, iar în 2011, la ultimul recensământ – la 29332 de români, au fost stabiliţi 83,92% ortodocşi. În schimb, numărul protestanţilor este la început în creştere, pentru ca apoi să cunoască o uşoară scădere: de la 0,7% în 1953, la 2,6% în 1991, respectiv la 2,1% în 2002 şi 2011[1]. Tabelar, situaţia confesională a românilor din Voivodina şi Serbia la recensămintele amintite se prezintă în felul următor:

anul	Total români	Ort.%	Cat.%	Isl.%	Prot. %	Alţii %	Atei %	Nedec la-raţi %	Nede-cişi	Necu-noscut
1953	57236	87,9	3,4	-	0,7	3,3	4,5	-	-	0,2
1991	42316	82,4	6,1	0,1	2,6	0,2	1,6	-	0,1	6,8
2002	34576	81,9	7,7	0,0	2,1	1,6	0,2	3,5	-	2,9
2011	29332	83,92	7,68	0,01	2,11	0,35	0,56	3,6	-	1,22

Confesiunea baptistă în localităţile bănăţene

Confesiunea baptistă a început să se răspândească printre românii bănăţeni la sfârşitul anilor douăzeci ai secolului al XX-lea, cu toate că indivizi botezaţi în această confesiune au existat şi mai înainte (membrii familiei Chiriţă din Straja, de exemplu, s-au botezat în noul cult în anii 1924-1925, Floarea Radivoi din Biserica Albă a fost botezată în 1927 etc.)[2]. În acelaşi an (1927) sunt deja consemnaţi şi baptiştii din localitatea Sân-Ianăş[3]. Nu este de neglijat nici numele lui Vasile Berbecar (1857-1931), originar din localitatea Iancaid (azi Jankov Most) de lângă Becicherecul Mare (azi Zrenianin), care după ce a trăit câţiva ani în acest oraş, s-a botezat la Timişoara în cultul baptist, fiind implicat în activitatea muzicală din Biserica Baptistă Germană din oraşul de pe Bega. Berbecar a fost iniţiatorul şcolilor duminicale din bisericile baptiste şi primul preşedinte al Asociaţiei Şcolilor Baptiste Duminicale din România, apoi editor al primelor reviste baptiste. În anul 1920 a fost ales de secretar general al Cultului Baptist, ca primul

[1] http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Etnomozaik.pdf, p. 194.
[2] *Registerul Cercului*, Lista botezaţilor din localitatea Straja
[3] Dimitrie Gruescu, „Către cei rătăciţi", *Nădejdea*, Vârşeţ, nr. 7/1927, p. 2.

care a ocupat această funcţie. A introdus cântecul coral în bisericile baptiste, traducând cântări din limba germană şi engleză, realizând şi câteva cărţi de cântări[4]. Primul misionar baptist în acest ţinut a fost Avram Belgrădeanu, pastor cu seminar teologic absolvit, originar din România, care în anul 1929 s-a stabilit la Straja, împreună cu familia sa, unde şi-a început activitatea sa misionară. În anul următor, reuşeşte să înfiinţeze, pe lângă Straja, încă două biserici baptiste locale: la Nicolinţ şi Petrovasâla, pentru ca, în curând, numărul celor care au preluat această confesiune să crească considerabil şi în alte localităţi. Misionarul Belgrădeanu a rămas în Banatul iugoslav opt ani, se pare cu anumite întreruperi, deoarece în perioada 1935-1936 îl găsim ca pastor la biserica baptistă din Lupeni[5], România. În 1936 vine iarăşi în Banatul iugoslav, unde rămâne până la moartea sa care a survenit ca urmare a îmbolnăvirii de TBC, la 20 decembrie 1938[6]. În perioada interbelică, pe baza informaţiilor din registrul botezaţilor amintiţi, constatăm prezenţa credincioşilor baptişti români, într-un număr mai mare sau mai mic, şi în următoarele localităţi, pe lângă cele trei amintite: Biserica Albă, Dupliaia, Iasenova, Mărghita, Sân-Ianăş (Sveti Jovan, pe atunci, azi – Bariţe), Sălciţa.

Presa interbelică în limba română din Regatul Iugoslav de obicei avea o atitudine ostilă faţă de toate mişcările neoprotestante, prin urmare şi faţă de confesiunea baptistă. Cauza este foarte simplă: de obicei, aceste publicaţii au fost redactate de preoţii ortodocşi sau de persoane apropiate de biserica ortodoxă română. Au fost însă şi cazuri în care autorii articolelor dovedesc o toleranţă religioasă şi o atitudine binevoitoare faţă de „celălalt", în acest caz faţă de credincioşii baptişti. Anume, într-un articol publicat în săptămânalul *Nădejdea* din Vârşeţ[7], în care se informează cititorii despre adunarea baptiştilor români din America şi despre hotărârile aduse cu această ocazie, printre care afilierea la Liga Societăţilor Române de Cultură şi Ajutor din America, crearea unui fond pentru activitatea misionară ş.a., în nota redacţiei se

---

[4] www.celebrare400.com

[5] www.biserici.ro

[6] Însemnare pe prima pagină a Registrului Cercului. În acelaşi loc, mai consemnăm şi următorul text în manuscris: „Acest registru conţine 70 (şaptezeci) de file (foi) şi este folosit pentru înscrierea membrilor baptişti aparţinători cercului baptist dun Banat – Iugoslavia. Straža, la 2 Iulie 1932, după care urmează semnătura lui Avram Belgrădeanu şi două sigilii ale Comunei Baptiste din Straja (Baptistička opština Straža). În momentul de faţă, acest registru al botezaţilor, o sursă documentară inedită, deosebit de interesantă şi de importantă pentru cunoaşterea trecutului mişcării baptiste printre românii din Banatul sârbesc, se păstrează la Biserica Baptistă din Vladimirovaţ (Petrovasâla).

[7] „Baptiştii români", în: *Nădejdea*, Vârşeţ, nr. 41/1928., p. 3.

constată următoarele: „*Cu toate că sunt de altă lege, români* (baptişti – n.n) *din America au înțeles să-și facă datorința față de neam, iubind cele strămoșești și înfrățindu-se pentru înaintarea culturii românești, cu toți frații lor*", continuând cu o idee în spiritul multiconfesionalismului și a toleranței religioase, în care afirmă următoarele: „*Dee DZeu ca și românii noștri (*cei din Banatul iugoslav – n.n) *să uite deosebirea de lege, iubindu-și limba și obiceiurile și respectându-se unii pe alții*". Astfel de articole reprezentau însă cazuri izolate. În aceeași publicație, la doar două săptămâni mai târziu, apre un articol intitulat „Baptismul din Banat în decompunere", în care în contextul unui scandal financiar provocat de Atanasie Pascu, „premergătorul întregii comunități baptiste din Banat", această confesiune este apostrofată ca o „credință rătăcită"[8]. Majoritatea bisericilor baptiste în localităţile Banatului iugoslav au luat naştere după cel de-al Doilea Război Mondial, în perioada comunistă, datorită activităţii misionare a discipolilor lui Belgrădeanu, din localităţile în care deja au fost înfiinţate biserici baptiste. Astfel, cultul baptist mai apare şi în următoarele localităţi: Uzdin, Srediştea Mică, Jamu Mic, Satu Nou, Ecica, Seleuş, Grebenaţ, Marcovăţ, Mesici, Voivodinţ, Iablanca, Alibunar, Parta.

Pentru înfiinţarea unei biserici locale este nevoie, conform Statutului, de cel puţin 12 membri botezaţi. Comunităţile baptiste care au mai puţin de 12 membri reprezintă aşa-numite „puncte de misiune". Pe lângă membrii botezaţi, bisericile baptiste şi punctele de misiune sunt vizitate şi de aşa-numiţii „prieteni", credincioşi care vin cu regularitate la slujbele religioase, însă nu sunt botezaţi, cât şi „aparţinătorii", care participă, din când în când, la activităţile religioase ale baptiştilor. O altă denumire pentru credincioşii care aparţin acestei confesiuni este cea de „pocăiţi", folosită, în Banatul sârbesc, în special printre românii din localităţile din jurul Vârşeţului. În fruntea unei biserici baptiste locale se găseşte pastorul numit „bătrânul bisericii", ales de către credincioşi, criteriul principal fiind meritul acestuia pentru propăşirea credinţei şi funcţionarea bisericii.

În momentul de faţă, credincioşii baptişti români din Banatul sârbesc sunt organizaţi în *Cercul Creştin Baptist Român din Banatul Sârbesc*, care a înlocuit *Cercul Sârbo-Român*, existent până atunci. Deci, în cazul confesiunii baptiste, avem de-a face cu o organizare pe plan naţional a membrilor acesteia, cu toate că, din punct de vedere administrativ, Cercul este încadrat în *Uniunea Baptistă din Serbia*. Acest cerc, ca şi alte cercuri ale minorităţilor naţionale din Republica

[8] „Baptismul din Banat în descompunere", *Nădejdea*, nr. 43/1928, p. 3.

Serbia, nu au calitate de instituție sau organizație juridică. Bisericile locale sunt cele care au dreptul de a decide în ce fel își vor desfășura activitatea, în curs de desfășurare fiind și aplicarea dreptului ca fiecare biserică locală să obțină și statutul său înregistrat la autorități. Cu biserica baptistă din România există relații de parteneriat, fără însă ca baptiștii aparținători *Cercului Creștin Baptist Român din Banatul Sârbesc* să depindă din punct de vedere organizatoric de aceasta. În ultimii doi ani, relațiile de parteneriat cu bisericile baptiste din România constă, în special, în vizita, odată lunar, a oaspeților din România cu ocazia evanghelizărilor, în ajutorul duhovnicesc și, la nevoie, cel material. Bisericile baptiste locale sunt de sine stătătoare, iar limba în care se oficiază slujbele religioase și în care se poartă administrația este româna. În fruntea Cercului în momentul de față (2017) se găsește coordonatorul dr. Traian Căcina și o conducere alcătuită din cinci membri, în care, pe lângă coordonator, se mai găsesc și Traian Marcovicean, Gheorghe Ușurel, Viorel Boroancă și Avram Dega[9]. La adunările anuale ale Cercului participă câte un reprezentant al fiecărei biserici locale, sau punct de misiune. În cadrul Uniunii Baptiste din Serbia se organizează cel puțin două conferințe anual cu cercurile altor popoare conlocuitoare, sunt și ședințe de lucru și sărbători, una în toamnă și una în primăvară. Aceste activități se desfășoară în limba sârbă, cu specificarea că în cadrul lor se fac rugăciuni în toate limbile. Numărul total al membrilor (botezați) în întregul Cerc baptist român este azi de 97, la care se adaugă încă peste 100 de „prieteni" și „aparținători". *Cercului Creștin Baptist Român din Banatul Sârbesc* îi aparțin azi următoarele biserici baptiste locale și puncte de misiune: Straja, Grebenaț, Petrovasâla[10], Nicolinț, Alibunar, Satu Nou, Seleuș, Sân-Ianăș (Bariţe), Mesici, Iablanca, Voivodinț, Jamu Mic, Središtea Mică, Marcovăț, Ecica. În cazul acestei confesiuni, constatăm că până prin anii șaptezeci și optzeci ai secolului lăsat în urmă numărul membrilor era într-o continuă creștere pentru ca, de atunci să cunoască o scădere, ceea ce a și provocat dispariția aproape totală a acestei confesiuni în unele localități, precum Uzdinul ș.a., iar mai recent, aceasta s-a întâmplat și cu bisericile baptiste din Marcovăț și Grebenaț, care sunt înregistrate, după cum deja am amintit, însă azi nu mai funcționează din lipsă de credincioși. Casele de rugăciuni au fost

[9] Care este și informatorul principal de la care am cules majoritatea datelor referitoare la situația actuală în cadrul acestei confesiuni printre românii din Banatul sârbesc.

[10] *Vladimirovaț Petrovasâla 1908-2008*, coordonator Mircea Măran, Panciova, 2008, p. 157-158.

ridicate prin contribuţia personală a credincioşilor, dar şi prin donaţii din America.

Identitatea naţională a credincioşilor baptişti din rândul minorităţii române din Banatul sârbesc nu diferă aproape cu nimic de cea a credincioşilor ortodocşi. Ea este direcţionată spre păstrarea limbii în familie şi în viaţa cotidiană, dar şi în afacerile confesionale, spre frecventarea cursurilor şcolare în limba maternă, spre educaţia copiilor în acest spirit etc. În acest sens, sunt indicate participările copiilor la slujbele de duminica, în special prin pregătirea de poezii şi cântece, sau de scenete cu ocazia sărbătorilor de Crăciun şi Paşte. Nu în ultimul rând, este demnă de amintit şi activitatea publicistică, prezentă prin articolele cu caracter religios publicate de Avram Dega în săptămânalul în limba română *Libertatea* din Panciova.

Concluzii

Cultele neoprotestante, apărute printre românii din Banatul sârbesc, începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea (nazarenismul) şi primele decenii ale secolului al XX-lea (cultul adventist, baptist şi penticostal), au dus la o îmbogăţire a vieţii confesionale în satul bănăţean, pe de o parte, dar şi la scăderea numărului de enoriaşi ortodocşi, pe de altă parte, situaţie care, la început, a provocat o reacţie puternică a reprezentanţilor bisericii ortodoxe şi a celor care o sprijineau. Răspândirea acestor culte, provocată de nemulţumirea unor pături sociale cu starea lor economică, de nivelul scăzut de instrucţie şcolară şi de însăşi gradul de dezvoltare a civilizaţiei în mediul rural bănăţean, a devenit însă, cu timpul, deja în perioada interbelică, o realitate cu care se vor obişnui chiar şi cei mai mari adversari ai lor. Introducerea sistemului comunist în ţară după cel de-al Doilea Război Mondial, a mers la început în favoarea ascensiunii unora dintre aceste culte, având în vedere politica confesională purtată de regim şi încetarea sprijinului acordat de organele de stat Bisericii Ortodoxe. Ultimele decenii rămase în urma noastră au reprezentat perioada de reflux, în ceea ce priveşte numărul celor aderaţi la cultele neoprotestante, provocat, în special, de scăderea numărului etnicilor români din Banatul sârbesc. Prezenţa acestor culte în lumea multietnică şi multiconfesională în care trăim, a devenit o realitate a vieţii cotidiene care nu poate reprezenta, în niciun caz, o piedică în ceea ce priveşte păstrarea identităţii naţionale a minorităţii române din Banatul sârbesc ci, din contră, poate reprezenta o posibilitate de manifestare a libertăţii fiecărui cetăţean de a-şi exprima în mod liber opţiunile sale, ceea ce ar trebui să încurajeze, printre altele, şi o încadrare mai rapidă şi mai concretă a satului bănăţean în realităţile europene contemporane.

RELAȚIA DINTRE BISERICĂ ȘI STAT ÎN GÂNDIREA LUI MARTIN LUTHER, JEAN CALVIN, HUDRYCH ZWINGLI ȘI A ANABAPTIȘTILOR

Petrică Vasile Crețu, Școala doctorală de Teologie și studii religioase a Facultății de Teologie romano-catolică și Teologie baptistă, București

Biserica este o comunitate istorică escatologică, un organism divino-uman, ce există și ființează în veacul de acum, dar care aparține veacului viitor. Din pricina naturii divine și a dimensiunii escatologice, Biserica este legată de lumea spirituală și de veșnicia cu Dumnezeu. Prin faptul că ea a luat ființă în istorie și este alcătuită din oameni care aparțin pentru o vreme acestei istorii, Biserica este adeseori înțeleasă doar ca instituție și componentă socială și spirituală a culturii și civilizației umane. Neînțelegerea cu privire la *organism* și *comunitate* au determinat, în timp, multe conflicte cu privire la definirea bisericii, precum și a locului și rolului pe care îl are în istorie.

Nașterea Bisericii a avut loc în anul morții și învierii Domnului Hristos de ziua Cincizecimii când, Duhul Sfânt al lui Dumnezeu a fost turnat peste ucenicii Domnului Hristos de la Ierusalim, transformându-i în martori activi ai învierii. (Faptele Apostolilor 2). Acel moment a consfințit actul de naștere al Bisericii despre care Hristos a afirmat că porțile Locuinței morților nu o vor birui (Matei 16:18).

Biserica se naște astfel, într-un cadru istoric definit, când lumea se afla sub conducerea Imperiului Roman și într-un loc al acestei lumi, la Ierusalim, de unde s-a răspândit înspre marginile pământului. La început, Biserica a putut să-și numere membrii (Faptele Apostolilor 2:41, 6:1), pentru ca după extinderea ei, adevăratul număr al credincioșilor să fie necunoscut de oameni. Prin înmulțirea numărului credincioșilor și apariția de comunități creștine locale, Biserica a devenit un fenomen care a determinat autoritățile atât la nivel local, cât și la nivel imperial să ia atitudine față de ea încă de la începuturile ei. Prezenta lucrare își propune să analizeze relația Bisericii cu statul în perioada reformatorilor Martin Luther, Jean Calvin, Huldrych Zwingli și a anabaptiștilor. În vederea elaborării acestei teme se va avea în vedere, în mod sumar, și perioada de până la reformatorii secolului XVI, timp în care s-au cristalizat diverse tipuri de relație dintre Biserică și stat. Raporturile dintre Biserică și stat care au precedat perioada reformatorilor, au determinat, în fapt, ca reforma protestantă să aibă în vedere și această dimensiune a existenței Bisericii.

În vederea elaborării acestei teme vor fi folosite metodele de studiu analitic și sintetic al documentelor istorice și ale scrierilor teologilor care au aprofundat poziția acestor reformatori cu privire la relația dintre Biserică și stat. Concluzia lucrării va prezenta un enunț al acestor păreri și se vor constitui ca o bază de dialog în demersul actual cu privire la relația bisericii cu statul.

În istoria creștinismului s-au conturat mai multe tipuri de raporturi între Biserică și stat. În acest capitol se va avea în vedere o recenzie sumară a relațiilor dintre stat și biserică până în vremea reformatorilor. Astfel va fi prezentat și analizat raportul de supremație a statului față de Biserică, raportul de simbioză dintre stat și Biserică, precum și raportul de supremație al Bisericii față de stat. Biserica și statul au coexistat de-a lungul istoriei în trei tipuri de relație. Prima este relația de subordonare a Bisericii față de stat. Această relație a fost caracteristică perioadei de început a Bisericii. Cartea Faptele Apostolilor descrie Biserica în primele trei veacuri ca fiind supusă, abuzată și persecutată, pe de o parte de religia națională a lui Israel, iar pe de altă parte de Imperiul Roman. Cairns scrie: *Creștini din Imperiul Roman, nestorienii din China în secolul al IX-lea și al X-lea și romano-catolici din Japonia în secolul al XVII-lea, la fel ca și creștinii din statele naziste și comuniste au avut cu toții experiența ostilității din partea statului chiar până la punctul martirajului. De semenea, creștinii s-au confruntat cu atacurile din partea intelectualilor păgâni, cum au fost Lucian Fronto și Celsus.*[11]

În primele secole, creștinii au avut parte de o împotrivire foarte puternică prin aproape toți împărații care s-au ridicat pe tronul Romei. Nero este primul împărat care a început o prigoană instituționalizată împotriva Bisericii. În vremea lui au fost învinuiți creștinii de incendierea Romei și au murit, ca martiri, apostolii Petru și Pavel. Istoricul latin Cornelius Tacitus (55-120 d.Hr.) scrie în Analele:

Nici dezmințirile oamenilor, nici bogățiile dăruite, nici căința în fața zeilor nu i-au folosit lui Nero ca să scape de ocara celor încredințați că el poruncise marele pârjol, focul de la Roma. Așa, încât pentru a curma zvonurile, i-a învinuit pe nedrept și i-a supus la cele mai cumplite cazne pe cei numiți îndeobște creștini, oameni întâmpinați cu ură pentru grozăviile lor.[12]

Această luptă a statului cu Biserica a fost succedată de prigoana din timpul lui Domițian care, înțelegând că creștinii nu plătesc impozite pentru edificiul templului lui Jupiter Capitolinus, i-a asociat cu evreii și i-

---

[11] Earle, E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2014, p. 81.
[12] Tacitus în *Annals XV, 44.*

a persecutat pe măsură; apostolul Ioan fiind exilat în această perioadă în insula Patmos.[13] Pe vremea împăratului Traian, Pliniu cel Tânăr îi dă la moarte pe cei care se declară creştini. El se laudă, într-o scrisoare[14] cu strategia pe care a iniţiat-o împotriva creştinilor, iar împăratul îi răspunde că procedează corect. Printre conducătorii Bisericii, care au suportat martirajul, se află şi Ignaţiu, după cum sub domnia brutală împotriva creştinilor al lui Marc Aureliu a murit Iustin Martirul.[15]

Rolul statului faţă de Biserică a fost unul de persecutor. Cel mai virulent împărat roman a fost Diocleţian (245-313). El a considerat că trebuie să organizeze statul, altfel decât a fost de pe vremea lui Augustus. Astfel, el desfiinţează senatul, trecând la o conducere monarhică după modelul despoţilor orientali. În acel context, politica Imperiului era exclusiv cea a împăratului. El decidea în toate domeniile vieţii inclusiv în cel religios. Cairns scrie că:

Din această situaţie istorică a izvorât cea mai aprigă persecuţie pe care au îndurat-o vreodată creştinii. Primele edicte care cereau persecutarea creştinilor au apărut în martie 303. Diocleţian a poruncit sistarea adunărilor creştine, distrugerea bisericilor, destituirea slujitorilor Bisericii, întemniţarea celor care continuau să-l mărturisească pe Hristos şi arderea Scripturilor.[16]

Începuturile Bisericii creştine arată faptul că statul a avut un rol opresiv faţă de aceasta. Biserica, în viziunea Imperiului nu a fost o instituţie legală şi din acest motiv strategia statului reprezentată de împăratul roman a fost de a o desfiinţa. În primele veacuri creştine şi apoi, în anumite perioade de timp şi în anumite regiuni, statul a manifestat intoleranţă faţă de Biserică.[17] În schimbul acestei intoleranţe, Biserica proclama loialitate faţă de stat, ascultare ca de o orânduire dată de Dumnezeu (Romani 13:1-6). În biserici, creştinii erau învăţaţi să fie morali şi să se roage pentru cei înălţaţi în dregătorii (1 Timotei 2:1-4) , să fie supuşi dregătoriilor până în punctul în care acestea nu alterează ascultarea de Dumnezeu (Faptele Apostolilor 5:29).

Deci, se poate afirma că în primele trei secole, între Biserică şi stat nu au existat relaţii de colaborare, asociere sau de recunoaştere a Bisericii creştine, ci doar o prigoană repetată a Bisericii de către stat. Printre motivele pe care Cairns le evidenţiază pentru persecutarea bisericii în

---

[13] Cairns, Op. cit., p.85.
[14] Pliniu cel Tânăr, *Epistole X, 96.*
[15] Cairns, Op. cit., 86.
[16] Cairns, Op. cit., p.86.
[17] Statele comuniste, fasciste şi cel în care se promovează Islamismul mai ales în formele lui radicale.

primele trei secole sunt cultul cezarului, neplata de către creştini a impozitelor pentru construirea unor temple păgâne, precum şi practicile creştine precum Cina Domnului; proclamare că Hristos este Domnul; adresarea cu apelativul de fraţi şi surori în Hristos.[18] Toate aceste motive greşit înţelese, au determinat ca statul să manifeste intoleranţă faţă de creştini pedepsindu-i pentru mărturia lor prin cele mai crude metode.

Odată cu acceptarea credinţei creştine de către împăratul Constantin, şi legalizarea dată prin Edictul de la Milano[19], relaţia imperiului cu Biserica a dezvoltat un tipar nou şi anume, acela al asocierii. Astfel, dacă până în 311-312, Biserica a fost socotită ilegală şi, din acest motiv, trebuia desfiinţată, după 313 aceasta ajunge a fi recunoscută de stat şi invitată a se implica în treburile statului ca instituţie oficială. Înainte de Constantin, împăratul Galerius, după ce toată viaţa a fost un prigonitor al creştinilor, a ajuns bolnav. *„În 311 d.Hr., temându-se că Dumnezeul creştinilor se răzbună pe el, a emis un edict prin care creştinismul era declarat religie tolerată.*[20] Această toleranţă a deschis uşa ca împăratul Constantin să aplice o nouă strategie şi nume aceea de a face din biserică un aliat al statului. Cairns scrie: *„Constantin, mai iscusit, a înţeles că dacă statul nu poate extermina creştinismul prin forţă, se putea alia cu Biserica pentru salvarea culturii clasice."*[21] Edictul de la Milano din 313, conferă Bisericii legitimitate în faţa altor religii şi în faţa autorităţilor statului. Reversul Edictului de la Milano avea să fie vizibil ulterior când împăratul Constantin dovedeşte că nu se rezumă a împărăţi doar peste imperiu, ci se impune ca domnitor şi peste Biserică. Mark Noll scrie că:

Pentru Constantin însă, cea mai bună soluţie nu era suprimarea creştinismului, ci exploatarea potenţialului unificator al acestuia. Astfel după ce a rămas singurul împărat al imperiului, Constantin a început imediat demersurile pentru soluţionarea conflictului care chinuia biserica... Astfel s-a implicat în controversele doctrinare legate de învăţătura lui Arius ...din motivul clarificării doctrinei de dragul bisericii... şi apoi din motivul de a pune capăt certurilor religioase, de dragul Imperiului.[22]

Această asociere dintre Biserică şi stat a condus, pe de o parte, la abandonarea convingerii că totul trebuie făcut de dragul Lui Hristos şi

---

[18] Cairns, Op. cit., p. 81-109.

[19] Cairns, op. cit., p.118.

[20] Enciclopedia universală britanică, vol. 6, *Galerius, nume complet Caius Galerius Valerius Maximilianus*. Ed. Litera, Bucureşti, p 205.

[21] Cairns, op. cit., p. 117-118.

[22] Mark a. Noll, *Momente cruciale în istoria bisericii*, Ed. logos, Cluj-Napoca, 2008, p. 59-60.

pentru slava Lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, la instaurarea peste Biserică și cu acordul acesteia a puterii omenești. După Constantin cel Mare, Biserica intră într-un nou tip de relații cu statul. Aceasta nu mai este prigonită de stat, ci are loc o simbioză în care Biserica acceptă să fie condusă și să intre în conducere. Paul Negruț face referire la conceptul „simfoniei" consacrat de către Iustinian (483-586), care arăta că Biserica și Statul formau un singur organism cu precizarea că era format din două elemente distincte: preoția și puterea imperială.[23] Acest model răsăritean a continuat în răsărit, atingând și etapa epocii moderne a istoriei când în țările din răsăritul Europei și-a manifestat prezența până și prin comunism.[24]

După consacrarea lui Grigore I ca episcop al Romei, creștinătatea ajunge să se implice în treburile imperiului, în așa măsură că episcopul Romei este solicitat la ungerea împăraților și revocarea lor.[25] În acest context, raporturile dintre stat și Biserică dobândesc o nouă dimensiune. Bisericii, prin episcopul de la Roma, îi revine un loc de supremație față de autoritățile națiunilor stat și chiar peste autoritatea dată de scaunul imperial. Grigore al VII-lea și Inocențiu al III-lea s-au ridicat deasupra împăraților romani și ai statelor-națiuni.[26] Dorința acestora a fost să construiască o formă de teocrație sub stăpânirea căreia să se supună toate popoarele din partea de apus. Cairns scrie:

Idealul supremației papale în Biserica Romană și asupra conducătorilor seculari este clar dezvoltat în Dictatus Papae, un document găsit printre scrisorile lui Hildenbrand după moartea lui... Documentul emitea cele mai categorice pretenții pentru supremația papală întâlnite până atunci. El afirmă cu fermitate că Biserica Romană își datorează „întemeierea numai Lui Dumnezeu"; că pontificatul ei este „singurul care trebuie numit universal"; că el are putere deplină asupra tuturor episcopilor, că numai picioarele lui trebuie sărutate de „toți prinți"; că el poate „detrona împărați" și că el îi poate absolvi pe supușii unor suverani seculari nevrednici de devotamentul pe care-l datorează stăpânilor lor.[27]

Această dorință a episcopului Romei a ajuns să fie pusă în aplicare, spre nemulțumirea multor împărați. Astfel, de la un episcop care ar fi trebuit să aibă în vedere administrarea și slujirea Bisericii, s-a ajuns la un episcop care a pretins puteri mai mari decât ale împăratului. Cairns

---

[23] Paul Negruț, *Biserica și statul o interogație asupra modelului „simfoniei" bizantine*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel", Oradea, 2000, p. 20.
[24] Paul Negruț, Op. cit., p. 84-102.
[25] Cairns, Op. cit., p. 159.
[26] Cairns, Op. cit., p. 208.
[27] Cairns, Op. cit., p. 206.

arată că, în timpul lui Inocențiu al III- lea, relația dintre Biserică și stat a devenit una de superioritate, supremație și dictatură, Biserica prin papă dicta în treburile imperiului.[28] Papa Leon al III-lea susținea că deține puterea de la Petru[29], primul episcop al Romei și în calitatea sa de succesor al acestuia care la rândul său era considerat un succesor al Lui Isus Hristos, a așezat coroana peste capul lui Carol cel Mare care stătea îngenuncheat în fața lui. Această scenă descrie relația de supremație a Bisericii înaintea statului.

În acest context, în Imperiul Carolingian s-a „ridicat problema instituției ce reprezintă Divinitatea pe pământ: Biserica sau statul?"[30] Cairns scrie că:

Pretențiile papei la puterea seculară își au originea în darurile de teritorii italiene făcute papei de Pepin, strămoșul lui Carol cel Mare, în anul 754. Papa în calitatea lui de senior deopotrivă secular și spiritual, a emis pretenții asupra liderilor naționali ai evului Mediu, pe care aceștia însă nu le-au recunoscut ca justificate.[31]

Aceste pretenții s-au accentuat de la un papă la altul, așa încât Papa Bonifaciu al VIII-lea în 1302, a emis bula *Unam Sanctam* în care a scris: „Declarăm, afirmăm, definim, și pronunțăm că este întru totul necesar pentru mântuirea fiecărui om să se supună pontificatului roman."[32] Dacă la început, Imperiul a asuprit membrii bisericilor și pe conducătorii acesteia, în perioada de glorie papală, Biserica asupreşte, la rândul ei, pe cei care i se opun, și dă binecuvântare peste împărații care i se supun. Acest tip de relații a ajuns împământenit pe vremea lui Martin Luther, Jean Calvin, Huldrich Zwingli și a anabaptiștilor.

---

[28] Cairns, Op. cit. p.198.
[29] Cairns, Op. cit., p. 189.
[30] Cairns, Op. cit., p. 189.
[31] Cairns, Op. cit., p. 189.
[32] Citat în Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1964, p. 189.

Relația Bisericii cu statul în gândirea lui Martin Luther

Martin Luther (1483-1546) a fost un preot catolic care cu sinceritate s-a lăsat educat în învățătura acestei Biserici[33]. După o vreme de slujire a ajuns să experimenteze o stare profundă de neliniște – *Anfechtung*. Timothy George spune că:

Luther a folosit acest cuvânt pentru a descrie conflictele spirituale acute care i-au marcat conștiința în căutarea sa disperată după un Dumnezeu plin de har. După cum el însuși mărturisește, a simțit ca și cum sufletul îi tânjea după Hristos, astfel încât i-ai fi putut număra oasele, „nu există nici un locușor care să nu fie plin de cea mai neagră amărăciune, groază, frică, durere și toate acestea păreau veșnice."[34]

Aceste frici l-au condus spre aprofundarea Scripturii de la care a primit cunoștința că neprihănirea este starea la care se poate ajunge doar prin credința în Isus Hristos. Astfel, el face din justificarea prin credință o doctrină centrală numind-o „rezumatul tuturor doctrinelor creștine"[35]. El scrie în 1537: „la nimic din această doctrină nu se poate renunța sau nimic din ea nu poate fi lăsat la nivel de compromis, chiar dacă s-ar surpa cerurile și pământul, iar toate lucrurile vremelnice ar fi distruse."[36]

Înțelegerea corectă a Scripturii și predicarea ei l-a determinat să ia atitudine față de vânzarea indulgențelor pentru iertarea păcatelor, astfel că în 1517 pe ușa bisericii din Wittenbergh el afișează *Nouă zeci și cinci de teze* care vor conduce la reforma protestantă[37]. Aceasta avea să determine o eliberare a bisericilor de sub autoritarismul papal, precum și o eliberare a împăraților din națiunile stat ale imperiului de sub tutela de la Roma. Învățătura lui Luther despre stat și despre relațiile acestuia cu Biserica își are originea în gândirea lui Augustin, față de care Luther a avut o mare admirație.[38] Potrivit lui Augustin, umanitatea trăiește tensiunea a două cetăți. Cetatea lui Dumnezeu formată din cei mântuiți și care sunt peregrini spre destinul ceresc și Cetatea pământului în care locuiesc cei nealeși de Dumnezeu și care rămân în afara harului. Relația dintre Biserică și stat este astfel influențată, pe de o parte de opoziția dinte ele, iar pe de alta, de coexistența lor.[39]

---

[33] Dan Virașcu, *Martin Luther în Enciclopedia Universală Britanică*, vo.9, Ed. Litera, București, 2010, p. 271.

[34] Timothy George, *Teologia reformatorilor*, Editura Institutul Biblic „Emanuel", Oradea, 1998. 71-72.

[35] Timoty George, Op. cit., p. 71.

[36] Dr Martin Luther, Kritische Gesamtusgabe, Vol. 58, Weimar Edition, Bohlau, 1833, p. 119.

[37] Cairns, Op. cit., p. 283.

[38] Timothy George, Op. cit. p. 117.

[39] Timothy George, Op. cit, p. 117.

Martin Luther condamnă pretențiile de supremație a papei asupra împăraților și susține că el nu este un vicar al lui Hristos glorificat, ci al lui Hristos cel crucificat; slujba lui nu este să conducă națiuni, ci să predice evanghelia.[40] În viziunea sa, Biserica nu este o stăpână a lumii, ci o slujitoare a lui Hristos în mâna Lui Dumnezeu, după cum, de asemenea, statul nu este un stăpân al ekklesiei, ci o instituție creată de Dumnezeu pentru a fi temnicerii și executorii Lui Dumnezeu.[41] În vederea susținerii acestei poziții, Luther s-a folosit de metafora celor două mâini ca o paralelă la metafora celor două cetăți a lui Augustin. Mâna dreaptă a lui Dumnezeu este Biserica, pe când mâna stângă este statul, iar conducătorul statului nu este altceva decât ce la capadocieni era numit *prosopon* adică o *mască a Lui Dumnezeu*. Timothy George scrie că pentru Luther:

Originea statului nu constă nici într-o voință autonomă de a guverna, nici în consimțământul celor guvernați, ci în voia ordinată a Lui Dumnezeu. Biserica și statul, împărăția mâinii drepte și împărăția mâinii stângi, coexistă într-o tensiune necesară. Diferența dintre ele nu trebuie estompată, dar nici nu trebuie conturată în așa măsură încât să favorizăm o împărăție în defavoarea celeilalte.[42]

Tensiunea dintre cele două mâini este ilustrată, cel mai bine, în exemplul pe care l-a dat la dieta de la Worms. Pe de o parte, era puterea mâinii drepte a lui Dumnezeu care prin biserica catolică îl condamna pentru neascultare de ea. De cealaltă parte, era puterea mâinii stângi reprezentată de împăratul Carol al V-lea care-i cerea să se apere de învinuirile pe care i le aduce biserica. În apărarea sa față de liderii delegați ai bisericii romane, el aduce Biblia întrebând:

Deci, vă întreb, prin mila lui Dumnezeu ar putea ilustra voastră majestate, preacinstiții nobili, sau oricine altcineva care este în stare să-mi demaște erorile, să mărturisească împotriva greșelilor mele, răsturnându-le cu ajutorul scrierilor profetilor sau ale evangheliștilor?[43]

Acest răspuns, deși a fost nesatisfăcător pentru împăratul Carol al V-lea, el este valid din pricina că reafirmă principiul apostolic prin care Scriptura este singura normă pentru toate situațiile vieții creștine. Autoritatea la care trebuie să se raporteze toți liderii religioși în orice litigiu cu membrii acestora sau cu persoane din afara ei este Sola Scriptura. În cel de-al doilea răspuns, Martin Luther aduce în mod

---

[40] Marthin Luther, *Three Treatises*, Ed. Fortress Press, Philadlphia, 1970, p. 53-56.
[41] *Dr. Martin Luthers Werke. Kritiche Gestmastusgabe*, Bohlau, Weimar Edition, 1833, p. 267.
[42] Timothy George, Op. cit., p. 119.
[43] Mark A. Noll. Op. cit., p. 180.

complementar „sineidesis-ul", adică propria conștiință. El susține că nici o autoritate ekklesială sau statală nu îi poate robi conștiința. El precizează:

De vreme ce ilustra voastră maiestate și preacinstiții nobili doresc un răspuns simplu, îl voi da în felul următor. Fără ocolișuri și fără să ascund nimic: dacă nu sunt convins prin mărturia Scripturilor sau prin pură rațiune atunci rămân legat de Scripturile pe care le-am citat, iar conștiința mea este înrobită de cuvântul lui Dumnezeu. ... pentru că nu este nici corect nici sănătos să te împotrivești propriei conștiințe.[44]

În gândirea lui Luther relația dintre biserică și stat trebuie să fie sub autoritatea Sfintei Scripturi. Sub această domnie trebuie să fie atât conducătorul bisericii, cât și conducătorul imperiului. Conștiința unuia și a celuilalt trebuie să fie înrobită Cuvântului, altfel între cele două „mâini ale lui Dumnezeu" s-ar produce un dezechilibru, adică un fapt străin de voia lui Dumnezeu. Potrivit gândirii acestui reformator, Biserica nu trebuie să se excludă complet de la elaborarea deciziilor statului precum nici statul nu trebuie să ignore existența și nevoile Bisericii, ci să fie un ajutor la implementarea reformelor ei. Între cele două mâini trebuie să fie un dialog moderat de autoritatea Scripturii și libertatea conștiinței.

În urma lucrării lui Marin Luther în Germania, apare Biserica Luterană care va dobândi statutul de biserică națională. Acesta nu va fi separată de stat, ci într-o alianță cu statul, va căuta să guverneze alături de nobili și prinți. După Martin Luther, statul nu va mai fi sub dominarea Bisericii Catolice și a delegaților papei, ci statul va dezvolta cu biserica un raport de asociere.

Jean Calvin (1509-1564) s-a născut într-o familie de slujitori ai bisericii catolice la Noyon în Franța, iar la doisprezece ani, sprijinit în secret de tatăl său, a primit în ordinele mici tonsura de călugăr și încredințarea unor sarcini bisericești.[45] Calvin ajunge mai târziu la cunoașterea acestui mod de a dobândi prin simonie și nepotism slujbe în biserică și avea să scrie împotriva lor. La paisprezece ani (1523) se duce să studieze la Paris, unde se împrietenește cu Jean Valliere care aderase la învățătura lui Martin Luther. El avea să fie profund marcat de arderea pe rug a acestui prieten la care a și locuit, iar *Învățătura Religiei Creștine* este în primă etapă o scriere pentru apărarea acestui om a cărui moarte, potrivit cu gândirea lui Calvin, a fost scumpă înaintea lui

---

[44] Mark A Noll, Op. cit., p. 181.

[45] Dan Virașcu, *Jean Calvin în Enciclopedia Universală Britanică*, vo.3, Ed. Litera, București, 2010, p. 158.

Dumnezeu.[46] Convertirea sa la protestantism a fost urmată de multă prigoană, astfel că, din Paris, unde a vorbit împotriva unei papalități agresive și ale unei liturghii moarte, fuge la Basel. În Franța cărțile lui Calvin, inclusiv *Învățătura Religiei Creștine* este interzisă fiind arsă într-o ceremonie în fața catedralei Notre-Dame din Paris, iar cei care-i susțineau părerile erau condamnați la moarte sau trebuiau să ia drumul exilului.[47] Acest context tumultuos l-a determinat pe Calvin să ia poziție față de ce se întâmplă în Franța. El înțelege că Biserica adevărată nu este cea catolică, deoarece papalitatea a compromis-o prin avariție și liturghie moartă, ci biserica adevărată este formată de cei care trăiesc prigoniți pentru Cristos. Calvin scrie regelui francilor că „biata bisericuță este fie decimată prin crime, fie alungată în exil."[48] Prin acest prim demers el caută din partea regelui Francisc I recunoașterea oficială a bisericii evanghelicilor francezi. Scrisoarea sa a stârnit însă mânia împăratului, așa că Franța este scena mai multor războaie religioase.

Din Basel, Calvin ajunge la Geneva, un oraș care, prin aportul susținut al lui Guillaume Farel, a ajuns să voteze în unanimitate: „să trăiască de acum înainte în conformitate cu legea Evangheliei și cu Cuvântul lui Dumnezeu și să abolească toate abuzurile papale."[49] Cantonul Genevei devenise astfel un model al noilor relații dintre biserică și stat. Acesta a instituționalizat credința reformată pe tot cuprinsul ariei sale, oferind prin aceasta o paradigmă care se dorea implementată și în celelalte cantoane ale Elveției, precum și în țările în care a pătruns lumina reformelor lui Luther. În Geneva, mișcarea reformatoare s-a implementat prin exprimarea voinței populare, un eveniment cu totul nou în istoria creștinismului. Consiliul orășenesc, prin vot popular[50], a arătat întâi că se vrea o separare de biserica romană, iar apoi că se vrea o separare categorică și față de imperiu. Pentru națiunile stat, biserica romană era reprezentantul statului, iar imperiul era reprezentantul bisericii, ori în această situație reforma care și-a început demersul în 1517 este și o ocazie pentru națiunile-stat să-și rezolve problemele de suveranitate. De precizat în acest sens că unele din statele în care s-a consolidat învățătura reformatorului Jean Calvin au ajuns a avea o nouă religie națională – religia reformată.

---

[46] Jean Calvin, *Comentary on the Book of Pslams*, Edinburgh, Calvin Transaltion Society , 1845, p.13.
[47] Timoty George, Op. cit., p. 206.
[48] Jean Calvin, *Institutele din 1536*, p. 23.
[49] Timoty George, *Op. cit.* p. 210.
[50] Timoty George, Op. cit., p. 210.

În vederea definirii rolului bisericii în lume, Jean Calvin a prezentat biserica prin două metafore. Metafora „mamei" și metafora „școlii".[51] El spune că „noi suntem concepuți în pântecele Mamei Biserici, alăptați la sânul ei și înscriși ca elevi în școala ei de- a lungul întregi noastre vieți."[52] Comentând întrepătrunderea dintre cele două metafore, Timoty George scrie:

„Imaginile despre Biserică, văzută ca mamă și ca Școală, se întrepătrund în comentariile lui Calvin la epistolele pastorale... Biserica este o școală pe care nimeni nu o va termina vreodată (poate nici în cer), iar de aici se naște necesitatea unei instruiri permanente. Biserica este de asemenea o „școală a reformei" în cel mai bun sens al cuvântului, o școală care are uniforme, anumite cărți care trebuie citite, participare obligatorie la capelă și „oameni de ordine" severi, care să aibă grijă de studenții recalcitranți!"[53]

Potrivit acestei viziuni despre Biserică, „oamenii severi" la care face referire nu sunt alții decât reprezentanții statului care sunt unelte ale manifestării suveranității Lui Dumnezeu în lume. Potrivit lui Calvin, Biserica trebuie să fie precum o mamă care caută să aducă la sânul ei și pe cei care încă nu sunt, iar cei care sunt, și greșesc față de ea, trebuie disciplinați. În sprijinul Bisericii pentru disciplinare trebuie să vină statul. În 1541, promulgând *Ordonanțele ecleziastice,* Calvin a arătat că în biserică există patru tipuri de slujitori. Slujitorii din consistoriu erau bătrânii și păstorii. Ei aveau sarcina să vegheze asupra teologiei și moralei comunității, iar în cazuri de indisciplină ei puteau excomunica și hotărî pedepse. Deși Calvin s-a exprimat în scris total împotriva folosirii de către Biserică a forței, susținând mai degrabă că un creștin nu are voie să persecute și să se folosească de armele acestei lumi nici măcar pentru a se apăra, felul în care s-a raportat la Gribaldi, iar apoi la Servetus, îl contrazic.[54] Raportul dintre biserică și stat în Geneva se dorea modelat de Sfânta Scriptură prin învățătura Bisericii. Astfel, consiliul orășenesc și magistrații statului trebuiau să fie întâi membrii ai biserici mame, să fi urmat școala reformei pentru ca apoi, din aceste poziții, să conducă statul și să promoveze interesele reformei. Jean Calvin, deși la început a avut și divergențe față de anumite decizii ale magistraților și a celor din consiliul orășenesc, spre partea a doua vieții, în Geneva, a militat pentru un asemenea sincretism dintre biserică și

---

[51] Jean Calvin, *Învățătura Religiei Creștine, vol. 2*, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2003, p. 183-192.

[52] Calvin, Institutele, 4.1.4.

[53] Timoty George, Op.cit., p. 280-281.

[54] Timoty George, Op. cit., p. 195.

stat. Din acest motiv, asemenea lui Martin Luther, și Jean Calvin este socotit a fi un reformator *magisterial*, aceasta însemnând că reformele pe care le-a promovat au fost înfăptuite sub supravegherea puterii *magisteriale*.[55] Puterea magisterială valida hotărârile bisericii și prin supravegherea lor se asigura că sunt implementate în stat.

În viziunea lui Calvin, deși cele două guvernări sunt diferite, ele nu sunt antitetice, ci se completează una pe cealaltă prin providența lui Dumnezeu care le-a creat și pe una și pe cealaltă, „astfel magistrații trebuie să fie plini de credincioșie ca deputați ai lui Dumnezeu."[56] În susținerea poziției sale cu privire la relația de asociere dintre Biserică și stat, el aduce metafora celor două table ale Legii.[57] Cele două table au în vedere dreptul lui Dumnezeu și dreptul omului. Ele nu pot fi despărțite niciodată și la ele trebuie să se raporteze cu sinceritate și pietate atât slujitorii Bisericii, cât și slujitorii statului. Judecata Bisericii trebuie să se facă în baza legii și a harului, iar atunci când cei supuși judecății ei nu se îndreaptă, ei trebuie să fie conștienți că statul, în baza Legii și a autorității cu care a fost investit de Dumnezeu, va da acele hotărâri pe care și Biserica le va aproba. De asemenea, când Biserica va aduce hotărâri potrivit judecății ei și statul va respecta judecata Bisericii. Deși teologia lui Calvin poate fi exprimată prin sintagma „Soli Deo Gloria", totuși din punct de vedere uman el este de apreciat din pricină că a articulat învățătura bisericii reformate și în acest domeniu al relațiilor dintre Biserică și stat. Având în vedere lucrarea de ansamblu a acestui reformator, Cairns scrie:

Calvin a influențat de asemenea dezvoltarea democrației, prin aderarea lui la principiul reprezentării în guvernarea Bisericii și statului. El credea că și Biserica, și statul sunt create de Dumnezeu pentru binele oamenilor și că ele trebuie să conlucreze prietenește pentru progresul creștinismului. Accentul pus de el pe chemarea divină în orice profesie și insistența sa asupra chibzuinței și hărniciei au stimulat dezvoltarea capitalismului.[58]

În urma lucrării lui Jean Calvin se naște Biserica Reformată care asemenea celei Luterane devine o biserică națională pentru multe state ale Europei. Raportul dintre biserica de la Geneva și cantonul Genevei este unul de întrepătrundere. Biserica și statul coexistă într-o asociere perfectă. Statul este dator să sprijine și să implementeze deciziile

---

[55] Timoty George, Op. cit. p. 116. Termenul de *magisteriali* a fost folosit prima dată de George H. Williams.

[56] Jean Calvin, *Învățătura Religiei Creștine*, p. 673.

[57] Timoty George, Op. cit., p. 234-236.

[58] Cairns, Op. cit., p. 305.

Bisericii, iar Biserica să fie o mamă și o școală pentru membrii statului. În Biserica din Geneva lui Calvin, conducerea Bisericii trebuie să fie recunoscută și acceptată în conducerea statului.

Huldrych Zvingli (1484-1531) a fost un capelan catolic în cantonul Glarus din Elveția.[59] El a fost influențat pe calea reformei de scrierile lui Luther după ce o parte a vieții și-a dedicat-o Bisericii Catolice, iar apoi învățăturii umaniste a lui Erasmus[60]. Deși umanismul și slujba de capelan pe câmpul de luptă în care luptătorii mercenari erau tineri din Elveția, nu ar fi trebuit să coexiste într-o simbioză, în cazul lui Zwingli cele două au făcut o casă comună bună. Acest mod de a trăi a modelat viziunea sa cu privire la relațiile dintre stat și Biserică. Metafora care ilustrează cel mai bine relația dintre cele două ar putea fi cea a celor două săbii – Sabia dregătorului ca reprezentant al statului (Romani 13:4) și Sabia Duhului care este cuvântul lui Dumnezeu (Efeseni 6:17). Spre deosebire de Luther, care a văzut relația dintre Biserică și stat, prin metafora celor două mâini ale lui Dumnezeu, și spre deosebire de Calvin care a înțeles Biserica asemenea unei mame și a unei școli a reformei în sprijinul statului, Zwingli considera că Biserica și statul trebuie să coexiste și să păstreze relație de unitate precum într-o teocrație a Împărăției lui Cristos care este și externă. [61] Timoty George spune că dorința lui Zwingli era „de a uni datoria bisericii cu cea a statului."[62] După ce a slujit Biserica Romană, apărând interesele papilor, Zwingli a intrat în contact cu învățăturile lui Luther, a aprofundat Testamentul grecesc al lui Erasmus, el s-a convertit, devenind pastor întâi la Einsiedeln, iar apoi la Zűrich, unde consiliul orășenesc l-a angajat ca predicator pentru întregul oraș[63]. Din această poziție, el va lupta ca un „mercenar al lui Cristos"[64]. Această imagine, cel mai bine este ilustrată după moartea lui, prin statuia care se află lângă Wasserikirche, pe râul Limmat, unde reformatorul este înfățișat într-o mână cu Biblia, iar în cealaltă cu o sabie[65]. Această sculptură pune în lumină concepția lui Zwingli despre militantismul său în a cuceri Elveția pentru Hristos, precum și despre concepția sa cu privire la relația dintre biserică și stat.

---

[59] Dan Virașcu, *Zwingli Uldrich, în Enciclopedia Universală Britanică*, vol.16, Ed. Litera, București, 2010, p.350.
[60] Timoty George, Op. cit., p. 130.
[61] Timoty George, Op. cit., p. 131.
[62] Timoty George, Op. cit., p. 132.
[63] Timoty George, Op. cit. p. 135.
[64] Timoty George, Op. cit., p. 131.
[65] Timoty George, Op. cit., p. 189.

În concepția lui Zwingli, statul trebuie să fie recunoscut ca o autoritate creată de Dumnezeu și care trebuie condus după principii biblice. Principiile la care face apel acest reformator sunt consemnate în Sfintele Scripturi. În urma muncii lui Hulrych, în ianuarie 1523, orașul Zurich a recunoscut Scripturile ca fiind „judecătorii infailibili" la care trebuie să se raporteze atât Biserica Romană, cât și el, cât și întreaga Elveție.[66] Moller spune că orașul Zurich este „primul stat protestant prin inițiativă magisterială"[67]. Perspectiva lui era că, în curând, toată Elveția, Germania, Italia, Franța și Spania vor alege principiul reformator „Sola Scriptura". Cu entuziasmul întărit în urma hotărârilor consiliul orășenesc de a adopta pentru întregul oraș principiile Bibliei, Zwingli se angajează în a crea din cantonul Zurich o mare biserică. Ea trebuie să fie întâi în opoziție cu falsa biserică, iar apoi un model pentru celelalte cantoane și pentru celelalte națiuni. Pentru aceasta a înființat o școală teologică și un tribunal de morală.[68] Timoty George spune că în gândirea lui Zwingli:

La granița dintre justiția divină și cea umană stă magistratul desemnat de Dumnezeu să mențină ordinea, să reprime idolatria și să protejeze predicarea Cuvântului. Magistratul, ca și conducătorul bisericii, era slujitorul Domnului. Ei trebuiau să lucreze în cea mai mare armonie pentru a asigura mersul pentru mai departe a Împărăției lui Dumnezeu... Magistratul era verificat și de sfaturile pline de credincioșie ale păstorului.[69]

Fiindcă sistemul teocratic de conducere al celor din Zurich se dorea a fi implementat în toate cantoanele țării, Zwingli nu a pregetat să folosească pentru îndeplinirea acestui ideal și sabia pe care Dumnezeu a încredințat-o statului. Demersul său a fost dus până la extrem, în sensul că el însuși s-a angajat în această luptă, ridicând sabia împotriva celor care nu au acceptat de bună voie tezele sale. Astfel, Zwingli se luptă, pe de o parte, cu cei care au îmbrățișat reforma sa, dar în anumite puncte de vedere s-au disociat de el (exemplul frăției transformate în anabaptiști)[70], iar apoi el se luptă efectiv cu cucerirea teritoriilor celor care nu au subscris benevol la această reformă și pe care el considera că-i poate face doar prin forță să vină la adevărata biserică.[71] Această formă de a te înrola în armate de mercenari și de a scoate sabia

[66] Timoty George, Op. cit., p. 138, 149.
[67] Moller, p. 54.
[68] Timoty George, Op. cit,. p 140.
[69] Timoty George, Op. cit., p. 158,159.
[70] De anabaptiști se desparte în mod deschis în 1525, cf. cu Timoty George, Op. cit. p. 140.
[71] Timoty George, Op. cit., p.

împotriva unor semeni din alte cantoane au dat naştere la războaie religioase protestante. Eşecul reformatorului Zwingli vine din concepţia sa greşită despre soteriologie şi ekklesiologie. Mântuirea omului este individuală şi nu colectivă, este prin credinţă personală şi nu prin impunere cu forţa sub ameninţarea sabiei. Un om este mântuit în urma naşterii din nou şi nu prin schimbarea unei etichete religioase. Faptul că el scoate sabia şi ucide pe cei care nu sunt de aceeaşi părere teologică cu el este un barbarism şi nu o formă de practicare a credinţei propovăduite de Hristos. În ceea ce priveşte învăţătura lui despre biserică, aceasta, deşi este exprimată pe principii Biblice la nivel dogmatic, este greşită prin aceea că a acceptat practicarea războiului în numele credinţei. Cuvintele pe care Domnul Hristos le-a spus lui Petru: „bagă-ţi sabia în teacă, căci cine scoate sabia împotriva altuia de sabie va muri" (Matei 26:52), sunt adresate nu doar unui om din contextul grădinii Ghetsimanii, ci, prin Evanghelie, întregii Biserici. Hristos a vorbit despre cei credincioşi că sunt în voia Lui Dumnezeu în măsura în care se aseamănă cu Domnul lor şi nicidecum că sunt în voia Lui, dacă prin sabie se impun în faţa semenilor lor. Lupta credinciosului are o dimensiune spirituală şi nu este doar de natură materială.

Educat să fie un patriot, obişnuit cu spiritul militarului din vremea în care era capelan cu mercenarii în războaiele papei, Zwingli a considerat că impunerea forţei este tot atât de legală precum predicarea evangheliei. În acest sens, el a pornit războiul cu cantoanele catolice din Elveţia considerând că armata de luptători implicaţi în pedepsirea şi cucerirea celor ce nu cred asemenea lor este o datorie a celor care demult şi-au dedicat minţile şi inimile pentru a-L mulţumi pe căpitanul ceresc în a cărui trupe s-au înrolat.[72] Faptul că sfârşeşte pe câmpul de la Kappel, în 11 octombrie 1531, unde a luptat cu o bardă cu două tăişuri[73], arată că în concepţia lui statul trebuie să se organizeze în jurul Bisericii, iar aceasta trebuie să preia toate sarcinile statului inclusiv pe cele militare. În urma lucrării lui Zwingli, s-a pregătit terenul pentru lucrarea lui Jean Calvin. Relaţia dintre Biserică şi stat, la Zurich, a fost atât de puternică încât se poate afirma că a constituit fundamentul şi direcţia care s-au dat pentru o biserică naţională în care magisteriul pentru a conduce bine şi eficient trebuie să se asocieze cu conducerea Bisericii. Ideile anabaptiste s-au dezvoltat încă de pe vremea lui Luther, Zwingli şi Calvin. Luther şi Calvin au avut cuvinte de dispreţ la adresa reformei radicale, iar Huldrych Zvingli a şi contribuit la darea la moarte

[72] Locher, *Zwingli's Thought*, p. 83.
[73] Timoty George, Op. cit, p. 186.

a unor lideri importanți. Mișcarea anabaptistă ia astfel ființă ca o reacție față de compromiterea Reformei prin învățături și practici neconforme cu Sfânta Scriptură, așa că ea este evaluată ca fiind o „reformă a Reformei, sau o corectare a corectării catolicismului"[74]. Dintre dogmele credinței creștine, doctrinele care au contribuit la nașterea acestei mișcări sunt cele despre botez, cina Domnului, sfințirea vieții, relația dintre Biserică și stat și altele. Printre primii lideri ai anabaptiștilor s-au aflat Conrad Grebel, care a fost trimis în exil, unde a murit de ciumă, Blaurock, care a fost trimis în temniță pentru credința sa, și Felix Manz, care a fost înecat în râul Limmat. Alături de aceștia, un rol important a avut Simon Menon, preot care a avut multe ezitări până când s-a decis să adopte pe față reforma evanghelică. Un moment decisiv în viața acestui om a fost dat de moartea lui Jan din Leyden care a fost ucis de catolici și protestanți. În lucrarea sa, *Blasfemia lui Jan van Leyden*, el aduce în discuție, pe de o parte, Împărăția lui Dumnezeu revelată în Scripturi în contrast cu împărăția lui Jan care promova poligamia și libertinajul, iar pe de alta condamnă folosirea sabiei de către Biserică. Simon scrie:

Ne este interzis să luptăm cu armele lumești...Un singur lucru aș vrea să știu de la voi: „sunteți botezați pe sabie, sau pe cruce? Fiecare dintre voi să se păzească de doctrina sabiei, a împotrivirii și a tot felul de astfel de lucruri care nu sunt altceva decât o floare minunată sub care se ascund un șarpe veninos, care și-a strecurat veninul în trupurile multora.[75]

Această precizare este foarte importantă deoarece ea exprimă o nouă poziție a unor lideri cu privire la relația dintre stat și Biserică. Prin cuvântul lor ei au arătat întâi caracterul necreștin al folosirii sabiei împotriva unuia de o altă părere, iar apoi induce ideea că între biserică și stat trebuie să fie separare. Simon a scris că:

Hristos este turnul nostru de scăpare; arma noastră de apărare, Cuvântul lui Dumnezeu este sabia noastră; iar victoria noastră este credința noastră curajoasă, fermă și tare în Isus Hristos. Armele de fier le lăsăm în seama celor care nu sânt în stare să deosebească sângele oamenilor de sângele porcilor.[76]

Această nouă poziție i-a adus din partea catolicilor și a protestanților magisteriali multă prigoană. Prin aceasta însă, anabaptiștilor li s-a întărit credința că Biserica adevărată trebuie să fie

---

[74] Timoty George, Op. cit. p. 299.

[75] John, C. Wenger, *The Complete Works of Menno Simons*, Scottdale, Herald Press, 1956, p. 45, 49.

[76] John C. Wenger, Op. cit., p. 198.

total separată de stat. Creştinii trebuie să fie oameni cinstiţi care să respecte statul şi să se roage pentru conducătorii acestuia chiar dacă sunt răi, în nădejdea că Dumnezeu poate să le ofere şi lor mântuirea. În ce priveşte deciziile statului asupra bisericii, acestea trebuie să fie minimale, în sensul că datoria statului este doar aceea de a respecta libertatea fiecărui om de a adera la biserica pe care el doreşte să şi-o asume. Statul nu poate să creeze legi în virtutea cărora să oblige sau să interzică predicarea evangheliei şi practicarea credinţei. În urma demersurilor anabaptiştilor în Olanda, în nordul Germaniei şi în câteva cantoane ale Elveţiei au fost înfiinţate Biserici care au culturalizat lumea cu învăţătura separării Bisericii de stat. Învăţătura anabaptistă, deşi restricţionată de catolici şi reformaţi deopotrivă, a ajuns inclusiv în ţările române. Alexa Popovici consemnează despre prezenţa învăţăturilor reformatorilor radicali în provinciile românilor încă de la anul 1527.[77] Deşi anabaptiştii şi-au exprimat poziţiile cu multă sârguinţă, ei nu au putut să se impună nici măcar în Olanda deoarece liderii burghezimii simpatizau cu învăţătura lui Calvin, aşa că în 1571, prin Sinodul de la Emden, s-a hotărât că este mai bine ca Biserica să adopte sistemul de conducere prezbiterian cu unităţi de organizare reprezentate prin consistoriu, clasicul şi sinodul.[78] În timp ce bisericile rezultate din reforma lui Luther, Zvingli şi Calvin deveneau naţionale, bisericile anabaptiştilor fiinţau şi funcţionau separat de stat, fapt pentru care impactul lor asupra Europei a fost mai restrâns. Ei au devenit mai proeminenţi în Lumea nouă, unde s-au refugiat din pricina prigoanei. În America, primele comunităţi creştine s-au conturat în jurul învăţăturii anabaptiste care propovăduia o biserică liberă într-un stat liber. Întemeietorul statului Rhode Island, baptistul Roger Wiliam, a susţinut ideea separării de Biserica Angliei. Harold Rawlings consemnează că în 14 martie 1644 s-a şi recunoscut această colonie dându-se pentru prima dată în istorie libertate religioasă completă tuturor locuitorilor coloniei.[79]Decizia anabaptiştilor cu privire la separarea totală a Bisericii de stat a fost una conjuncturală. Aceasta a fost luată pe fondul asocierii bisericii cu statul în hotărârile judecătoreşti care erau pronunţate pentru chestiuni care ţineau de înţelegerea Bibliei şi practicarea credinţei. Astfel, în urma condamnării la moarte a multor lideri religioşi şi nu numai, poziţia prin care se arăta disocierea faţă de asemenea decizii a

---

[77] Alexa Popovici, *Istoria anabaptiştilor din România*, Ed. Bisericii Baptiste Române din Chicago, Chicago, 1976.

[78] Earle E. Cairns, Op. cit. p. 317.

[79] Harold Rawlings, *Doctrine baptiste fundamentale*, Oradea, Ed. Universităţii „Emanuel", 2007, p.329-332.

fost separarea totală a bisericii de stat. Acest demers însă nu a îngrădit dezvoltarea unor societăți noi în care cultura creștină oferită prin biserică să le modeleze modul de trai. Formarea Statelor Unite ale Americii este o confirmare că separarea Bisericii de stat a fost un avantaj pentru acele momente. În prezent însă, separarea totală trebuie reconsiderată, deoarece s-a adeverit că un stat secularizat poate implementa legi care să ducă la un dezechilibru moral, etic și spiritual al celor pe care-i reprezintă. Carl Henry spune:
Evanghelicii trebuie să manifeste curajul și sacrificiul caracteristice dragostei ca împlinire publică a legii, contribuind la articularea implicațiilor justiției și legii în viața lumii. Criza prezentă a civilizației necesită recuperarea bazei transcendente a legii și justiției, precum și a adevărului revelației; respectarea din nou a legii și justiției obiective în structurile publice; formularea și susținerea unor strategii și programe constructive; sporirea dragostei pentru aproapele care reflectă atât spiritul cât și litera legii; reîncărcarea persoanelor descurajate cu acele vitalități evanghelice și evanghelistice care alimentează autocontrolul.[80]

Având în seamă asemenea considerații, implicarea Bisericii în legi cu privire la etică, bioetică și alte ramuri conexe este necesară. Contextul care, pe vremea lui Menonn, a impus ca soluție separarea totală a Bisericii de stat, s-a modificat atât de mult, încât în postmodernism doar o implicare activă a creștinilor în treburile statului mai pot fi o soluție pentru salvarea civilizației. În viziunea reformatorilor Martin Luther, Jean Calvin și Urlich Zwingli, Biserica și statul trebuie să coexiste într-un parteneriat descris prin metafore precum „cele două mâini ale lui Dumnezeu", „Biserica o mamă și o școală a reformei" (în sprijinul și cu sprijinul statului), sau "cele două săbii". În fapt, aceste viziuni s-au materializat prin Biserica Luterană, Zwingliană și Calvinistă sau Reformată care au devenit biserici naționale. Ele au stabilit relații strânse cu statele, făcând politica statului respectiv, iar statul de partea lor le-a promovat interesele prin legi complementare și prin persecutarea și condamnarea la moarte a celor care nu i se supuneau. În urma învățăturii reformatorului radical Simon Menonn, s-a dezvoltat un alt tip de biserică în raport cu statul și anume, Biserica separată de stat. Contextul în care au trăit primii anabaptiști a fost creuzetul în care această idee a separări se întrevedea ca fiind singura biblică și demnă de a fi urmată de adevărata Biserică. Deși fără

[80] Carl F. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate, vol. 6*, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 2000, p. 489.

mare succes de moment, învățătura anabaptistă s-a răspândit pe continent și, apoi, în America, prin creștinii care au migrat din calea persecuției. În urma ei, au luat ființă Biserica Menonită și Biserica Baptistă. În prezent, contextul cultural, social și politic în care există și ființează Biserica, impune o schimbare de atitudine în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat. În America, unde menoniții și baptiștii au fost defensivi multă vreme, s-a înțeles că în acest timp este folositor să se implice într-un proces de primenire a clasei politice cu oameni din Biserică prin care să promoveze legi în favoare eticii și moralei creștine. Câștigul dobândit de umanitate prin reformele lui Luther, Calvin, Zwingli și Simon Menonn în spațiul relației dintre Biserică și stat este deosebit de important. Statele Europei în cea mai mare parte a lor și-au dobândit independența și, prin curajul dat, idea de libertate de conștiință, libertate de credință, de eliberarea spiritului venit prin Scriptura care a fost citită și predicată în limba națiunilor. Dreptul de a alege prin vot popular care să fie linia teologică la care să adere o comunitate locală, putința de a decide fără constrângeri cine să fie reprezentanții care să conducă destinele urbei, precum și posibilitatea ca Biserica să aibă reprezentanți în conducerile locale și centrale ale statului au condus omenirea în timp spre progres și civilizație.

Excepția anabaptistă este, de asemenea, un mare câștig. Ea este forma cea mai proeminentă care cultiva toleranța, ocrotind Biserica de a se uni cu statul în decizii care să o compromită. Anii 1500-1700 au fost adesea însângerați, însă tributul în suferință al reformatorilor a fost răsplătit și în domeniul relațiilor dintre Biserică și stat.

BIBLIOGRAFIE

1. BAGCHI, David V.N., *Luthers Earliest Opponents: Catholic Controversialist, 1518-1525*, Fortress, Mineapolis, 1991.
2. CAIRNS Earle, E., *Creștinismul de-a lungul secolelor*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2014.
3. CALVIN Jean, *Comentary on the Book of Pslams*, Calvin Transaltion Society, Edinburgh,1845.
4. CALVIN Jean, *Învățătura Religiei Creștine, vol. 1 și 2* Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003.
5. ESTEP, Wililiam, R. *The Anabaptism Story*, Eermnas, Grand Rapids, 1963.
6. FRIEDMANN, Robert, *The Theology of Anabapatism*, Herald Press, Scottdale, 1973.

7. GEORGE Timothy, *Teologia reformatorilor*, Editura Institutul Biblic „Emanuel", Oradea,1998.
8. HENRY Carl F., *Dumnezeu, revelație și autoritate, vol. 6*, Ed. Cartea Creștină, Oradea,2000.
9. LUTHER Martin, *Dr MartinLuthers Werke. Kritische Gestmatusgabe*, Weimar, vol. 58 f.a.
10. McGRATH Alister E., *Luters Theologh of the cross*, Basil, Blackwell, 1985.
11. LUTHER Marthin, *Three Treatises*, Ed. Fortress Press, Philadelphia, 1970.
12. NEGRUȚ Paul, *Biserica și statul o interogație asupra modelului „simfoniei" bizantine*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel", Oradea, 2000.
13. NOLL Mark A., *Momente cruciale în istoria Bisericii,* Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2008.
14. PLINIU cel Tânăr, *Epistole X, 96*, f. a.
15. POPOVICI Alexa, *Istoria anabaptiștilor din România*, , Ed. Bisericii Baptiste Române din Chicago, Chicago 1976.
16. RAWLINGS, Harold, *Doctrine baptiste fundamentale*, Ed. Universității „Emanuel", Oradea,2007.
17. TACITUS în *Annals XV, 44*, f.a.
18. TIERNEY Brian, *The Crisis of Church and State*, 1050-1300, , N. J., Prentice Hall, Englewood Cliffs 1964.
19. WENGER C. John, *The Complete Works of Menno Simons*, , Herald Press, Scottdale 1956.
20. Enciclopedia Universală Britanică, vol. 6, Ed. Litera, București, 2010.

RELAŢIA DINTRE NEOPROTESTANTISM ŞI MIŞCAREA NAŢIONALĂ LA ROMÂNII DIN UNGARIA DUALISTĂ

Péter Wéber
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, în plină epocă a efervescenţelor naţionale din Ungaria dualistă, printre români a început să prindă rădăcini o nouă confesiune, avându-şi originea în mişcările reformatoare care schimbaseră complet configuraţia confesională a Europei de după Războiul de 30 de ani. Aceste curente nu erau o noutate în teritoriile locuite şi de români. Chiar românii înşişi au fost subiectul unor tentative prozelite iniţiate de sus în jos de către principi maghiari şi patriciatul săsesc din Transilvania, mai ales din raţiuni politice, încercări care, din perspectiva istorică, s-au dovedit ineficiente. Către sfârşitul secolului naţiunilor însă Reforma, sub aspectul ei neoprotestant, a putut să-şi găsească adepţi şi printre români, pentru că ea nu mai era ceva dirijat de cercurile ecleziastice şi politice superioare ci s-a răspândit dintr-un spaţiu în altul ca o necesitate de reînoire spirituală şi retrăire a credinţei creştine, pentru care oamenii au optat în mod individual. Religia a fost mereu o constatntă a identităţii, chiar una determinantă şi primordială în Evul Mediu, dar care odată cu apariaţia şi ascendenţa identităţii de tip naţional, dar şi datorită diversificărilor confesionale survenite cu precădere în deceniile de după Reforma lutherană, şi-a pierdut primordialitatea în definirea identităţii. De-a lungul secolului al XIX-lea, la multe popoare, cu precădere la cele lipsite de posibilitatea afirmării naţionale, naţionalismul căpătase valenţele unei religii. Evident, e vorba de cercuri restrânse de intelectuali care propovăduiau şi cultivau aceste convingeri în perspectiva difuzării lor în cercuri cât mai largi până la cele mai de jos pături ale societăţii. Această trăire cvasi sacrosantă a sentimentului naţional nu a însemnat înlocuirea sau suprimarea sentimentului religios creştin. Dimpotrivă, în cele mai multe cazuri religia a fost integrată în definirea noii identităţi de tip naţional menită chiar să îi dea acesteia o şi mai mare consistenţă. În Transilvania şi Ungaria, până spre finele secolului al XIX-lea, românii aparţineau în mod „tradiţional" celor două confesiuni greco-catolică şi ortodoxă, care, integrate în conceptul modern de naţuine română, aveau menirea să ofere coeziune între români, delimitându-i nu doar lingvistic şi cultural, dar şi confesional de alţi locuitori ai imperiului multinaţional. De aceea, răspândirea printre români a fenomenului de reînnoire a credinţei manifestată prin ruperea cu „tradiţia confesională naţională" şi sustragerea lor autorităţii

organelor bisericeşti „naţionale" s-a lovit nu doar de opoziţia acestor biserici „tradiţionale" dar a atras şi suspiciunile conaţionalilor rămaşi la „vechea credinţă" privind loialitatea naţională a celor care abandonase cadrul confesional tradiţional. Această suspiciune a fost alimentată cu atât mai mult, cu cât receptarea neoprotestantismului de către români s-a făcut ca urmare a contactului acestora cu credincioşii neoprotestanţi, în primul rând maghiari. Cazul lui Kornya Mihály sau al lui Mihai Brumar relevă această afiliaţie maghiară a sursei de propagare a credinţei baptiste printre românii din zona Crişanei. Kornya sau Cornea Mihai s-a născut în anul 1844 într-o familie calvină din Salonta, unde a crescut şi copilărit. După ce s-a botezat în spiritul noii credinţe, în august 1875, la Gyula, a început să facă misiune, mai ales printre românii din comunele din jurul Salontei. Datorită talentului său oratoric deosebit şi puterii sale de convingere a avut succes în acţiunea sa de misionar, putând fi considerat un pioner al misionarismului neoprotestant printre românii de la marginea de Apus a românimii. Integral sau parţial, el a avut origini româneşti, după cum indică şi numele său dar şi faptul că avea cunoştinţe de limba română, chiar dacă nu putea predica în româneşte, ci numai în maghiară, acompaniat de un traducător.

Totuşi, discuţiile, conversaţiile şi explicaţiile personale le dădea în limba română. Componenta sa identitară românească s-a manifestat şi prin faptul că pe românii cu care a intrat în contact în urma răspândirii Evangheliei i-a rugat să-i spună şi să-i scrie numele în varianta românească. Spaţiul geografic al misionarismului său a depăşit zona Bihorului, cuprinzând şi părţile Aradului, Timişoarei, părţile nordice ale Transilvaniei, dar şi spre apus, până departe în Câmpia Ungară. Cornea se mişca deci foarte familiar atât în mediul românesc cât şi în cel maghiar. Organizarea bisericilor baptiste din aceste zone mixte din puncte de vedere etnic-naţional în cercuri districtuale s-a făcut fără nicio deosebire de apartenenţa naţională a credincioşilor. Un alt misionar al confesiunii baptiste în părţile de vest ale românimii a fost Mihai Brumar care în anii 1880 învăţase meserie la Budapesta, unde s-a şi convertit la credinţa baptistă. Ajuns mai târziu în părţile Bihorului, a activat în cadrul adunărilor baptiste din Oradea şi împrejurimi, care erau atunci de limbă maghiară. Prin mutarea sa la Curtici, în 1887, Brumar îşi dă seama de necesitatea răspândirii noii sale credinţe şi printre români, Curticiul fiind o localitate covârşitor românească. Munca sa de convingere dă roade şi în Curtici apare o comunitate baptistă românească care ajunge ulterior în primul deceniu al secolului XX să devină un centru de difuzare a credinţei baptiste în localităţile învecinate locuite de români, inclusiv spre Apus, cum este localitatea Chitighaz.

Creşterea numărului de baptişti români tocmai în zona Aradului a scandalizat autortităţile bisericeşti ortodoxe care acum, eliberate de câteva decenii de sub tutela hegemonică a Bisericii pravoslave sârbeşti, s-a considerat cea mai puternică forţă naţională de împiedicare a deznaţionalizării românilor. În viziunea Bisericii ortodoxe (care se autodefinea ca „biserică română") şi a multora dintre enoriaşii ei, convertirea ortodocşilor la credinţa baptistă era o metodă prin care autorităţile şi notabilităţile maghiare urmăreau dezbinarea românilor, era „cuiul implântat de duşmanii noştri în coasta noastră". În Ungaria anilor 1894-95 se aprobase legea care permitea înregistrarea şi funcţionarea liberă a religiilor pe baza unei mărturisiri de credinţă şi a unui statut de organizare. Pe baza acestei legi, baptiştii maghiari au pregătit un statut şi au obţinut legalizarea baptiştilor în 1905. Aşadar, adunările baptiste de după 1905 erau recunoscute de către stat ca fiind legale. Această măsură era privită de către susţinătorii rolului exclusiv al Bisericii ortodoxe de păstrare a conştiinţei româneşti ca o măsură prin care s-ar fi subminat acest rol. În martie 1912, când în comitatul Arad existau mai multe comunităţi baptiste şi printre români, gazeta „bisericească-scolastică, literară şi economică" cu numele *Biserica şi şcoala,* condusă de episcopul ortodox al Aradului, Roman Ciorogariu, lansa un virulent atac la adresa oficialilor din comitate şi în mod special a celor din Curtici şi împrejurimi pentru faptul că, în opinia celor de la gazeta amintită, aceste autorităţi erau dispuse „a se pune la dispoziţia baptiştilor şi a le face servici". Mai concret, se făcea referire directă la faptul că un conte din Macea, contele Károlyi Gyula, donase, conform ziarului Aradi Közlöny, suma de 1000 de coroane pentru sprijinirea clădirii casei de rugăciuni baptiste din Curtici. Concentrarea la Curtici, considerat pe atunci cea mai românească localitate din părţile Aradului, a unui număr mare de credincioşi baptişti a fost privită de către adepţii ortodoxismului naţionalist drept o provocare făţisă la adresa unităţii neamului. Aceştia erau cu atât mai revoltaţi de gestul contelui Károlyi cu cât contele era de confesiune romano-catolică, adică „mai aproapte de biserica noastră" pe care însă contele Károlyi nu a sprijinit-o aşa cum îi sprijinea acum pe baptişti. Concluzia a fost că gestul contelui, dar şi al autorităţilor locale, a fost motivat nu de sentimente evlavioase sau filantropice ci de „antiromânism". Adversiunea faţă de răspândirea printre români a cultelor neoprotestante şi asocierea acestui fenomen unei politici voite de desnaţionalizare s-a manifestat nu doar din partea Bisericii ortodoxe ci şi din partea celei greco-catolice. În 1913 apărea la Petroşani, sub semnătura parohului din Vulcan, cartea *Pocăiţii. Cuvântări bisericeşti asupra aşa-numiţilor pocăiţi.* Deşi cartea a avut

menirea de a combate fenomenul neoprotestant din punct de vedere teologic, ea, implicit, sugerase faptul că aceste culte se răspândesc în detrimentul sentimentului naţional românesc. A fost oare la acea vreme opţiunea miilor de români din aceste părţi de a trece la cultele neoprotestante un act de „trădare" al propriei naţionalităţi? Puţin probabil, din moment ce majoritatea adunărilor baptiste din zonele populate majoritar de români erau de limbă română. Totuşi, acuzaţiile conform cărora răspandirea cultelor neoprotestante printre români ar fi fost o unealtă de deznaţionalizare şi de înstrăinare a românilor din Ungaria dualistă au continuat şi după Unirea de la 1918. Deşi Ungaria nu mai exercita nicio autoritate asupra teritoriilor locuite acum de românii neoprotestanţi, aceştia continuau să fie acuzaţi de subminarea unităţii statului, după cum reiese din publicaţia preotului ortodox Nicolae Leu din anul 1929: *„Baptismul este calul troian introdus de unguri între români. Cel care a introdus baptismul între români este în special ungurul Kornyai Mihály (...) Că baptismul a fost introdus printre români de unguri, însuşi ei au spus-o cu satisfacţie la congresul baptiştilor din Sud-Estul Europei, ţinut în Septembrie 1926 la Budapesta. S-a precizat că Ungaria este prima ţară din această parte a Europei unde s-a răspândit baptismul şi că prin intermediul ei – ca ţara libertăţii – s-a putut predica baptismul şi printre români. Cu sprijinul baptiştilor unguri din Ardeal şi al „fraţilor" se menţine agitaţia internaţională împotriva României."* Cert este că acuzele au venit din partea forurilor bisericeşti şi, mai ales, din partea unor reprezentanţi bisericeşti ortodocşi sau greco-catolici implicaţi în politica Partidului Naţional Român, cum a fost şi episcopul Ciorogariu. Care a fost însă atitudinea membrilor laici ai mişcării naţionale româneşti din Ungaria şi Transilvania în chestiunea răspândirii şi practicării cultelor neoprotestante printre români? Răspunsul la această întrebare ni-l va putea da doar o cercetare detaliată a actelor interne, a declaraţiilor şi articolelor făcute, respectiv semnate de către fruntaşii mişcării naţionale din Ungaria dualistă. Diversitatea confesională printre români nu mai era la cumpăna dintre secolele XIX-XX o noutate. Această diversitate a dovedit că ea nu a însemnat implicit deznaţionalizare. Dimpotrivă, contribuţia greco-catolicilor români la întărirea conştiinţei naţionale este bine cunoscută. Această diversitate a fost prezentă şi printre fruntaşii mişcării naţionale: unii au fost greco-catolici, alţii ortodocşi şi dacă fenomenul răspândirii cultelor neoprotestante ar fi cumprins mai devreme ţinuturile locuite de români din Ungaria şi Transilvania, ar fi fost cu siguranţă şi baptişti. Acceptarea credinţei neoprotestante a conaţionalilor români fără acuze maliţioase din partea unor patrioţi

români ai acelor timpuri nu a fost un lucru imposibil. Exemplul marelui istoric Nicolae Iorga este cât se poate de grăitor. În cartea sa publicată în 1930, cu prilejul vizitei sale în Stalele Unite (Nicolae Iorga vizitase şi comunităţi româneşti baptiste), scrie cu cea mai mare consideraţie: „Alături templul baptist, de o abstractă înfăţişare: cuvinte sacre sunt scrise la capăt în trei limbi, dar preotul, un foarte bun Român, mă asigură că azi toată lumea înţelege româneşte; orga întovărăşeşte cântările." Un alt fragment relevă faptul că şi la mii de kilometrii de ţară, sentimentull naţional este prezent şi în comunităţile baptiste: „La baptişti, numeroşi, şi în cea mai bună ţinută, muzica face să se audă Imnul Regal, care zguduie toate sufletele." Deznaţionalizarea, privită ca o consecinţă a aderării românilor la bisericile neoprotestante, s-a dovedit a fi mai degrabă o sperietoare cu care cercurile ecleziastice dominante deţinuseră timp de secole monopolul credinţei asupra creştinilor români, încercând astfel să îşi salveze această poziţie. Până în prezent nu am putut identifica atitudini ostile neoprotestantismului din partea unor personalităţi marcante laice ale mişcării naţionale româneşti. Cercetările de viitor mă vor putea confirma, sau, parţial, poate, îmi vor infirma cele precizate în acestă lucrare.

ETNOLOGIA ŞI COMUNITĂŢILE EVANGHELICE

Mihaela Bucin,
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

Etnologia – o ştiinţă protestantă

Noţiunea "etnologie" a fost folosită pentru prima oară în anii 1780, de către Alexandre César de Chavannes, în tratatul său Antropologie sau ştiinţa generală despre om, pentru a servi ca introducere la studiul filozofiei şi limbajului şi ca orientare în cadrul educaţiei intelectuale[81]. Alexandre César Chavannes se naşte în 1731, ca fiu al unui pastor protestant, descendent dintr-o familie hughenotă, nevoită să se refugieze din Franţa din cauza apartenenţei calvine. Alexandre César Chavannes devine el însuşi teolog protestant, profesor de teologie şi antropolog, şi figură reprezentativă a iluminismului romand. S-a născut în orăşelul elveţian Montreux. Adică în locurile pe care peste 200 de ani de la exisitenţa sa, se va stabili şi va rămâne până la sfârşitul vieţii Dumitru Cornilescu, traducătorul Bibliei în limba română modernă, cartea în română cu cele mai multe ediţii de până acum. Vorbind despre o "nouă ştiinţă despre om", Alexandre César Chavannes, a definit-o cu neologismul «ethnologie», un cuvânt creat de el în limba franceză şi preluat apoi de celelalte limbi. Chavennes defineşte etnologia astfel: "Etnologia sau ştiinţa omului considerat ca aparţinând unei specii răspândite pe glob şi divizată în diverse corpuri de societăţi sau naţiuni ocupate să-şi urmeze nevoile şi gusturile proprii, mai mult sau mai puţin civilizate". Etnologia – mai spune Chavannes - este «ştiinţa care cercetează originile omului şi destinaţiile sale viitoare».

Două instantanee etnologice româneşti cu posibilă origine reformată calvină: stâlpul funerar şi colindul religios.

Deşi ni se pare că crucea ca simbol funerar la români este generală şi singulară, există până azi şi alte însemne funebre. În unele zone locuite de români, mormintele sunt străjuite de un stâlp. Stâlpul funerar este prezent în multe culturi precreştine. Termenul stâlp denumeşte încă sinonimic monumentul funerar, uneori chiar şi când acesta are formă de cruce. Mult mai înrădăcinat este stâlpul mortuar la ungurii calvini. Stâlpii kopjafa ca semn funerar sunt prezenţi şi în Ţinutul Călatei (zona Huedin, munţii Meseş – în satele reformate calvine), dar şi în cimitirele unor localităţi din Câmpia maghiară, în

[81] Anthropologie ou science générale de l'homme: pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle.

zona Pesta: Albertirsa, Fülöpszállás. Astăzi, stâlpul kopjafa este amplasat într-o mulțime de locuri, jucând rol de simbol comemorativ. În cimitire însă, și în prezent, stâlpul maghiar are adesea scopul de a distinge un mormânt protestant de unul catolic. Discuția dacă pe mormintele baptiștilor români să fie sau nu cruce, a creat disensiuni în momentul în care, după 1920, se creează Uniunea bisericilor baptiste românești și comunitățile baptiste ardelene trebuie să formeze o unitate cu cele din Regatul României. Conform lui Alexandru Nădăban, ideea ca baptiștii să nu aibă cruce pe morminte a venit de la ardeleni care au impus-o la una din consfătuirile incipiente ale comunităților baptiste. Cei din vechiul regat nu și-au pus problema renunțării la crucile funerare, dar frații din Ardeal probabil au preluat obiceiul reformat și au fost vehemenți în ce privește mormintele fără cruce. Se punea un stil cu un pahar ca semn. În unele locuri regula a creat tensiuni mari..."

Obiceiul stâlpilor funerari este atestat la români în zona județelor Alba și Hunedoara. Până în urmă cu o sută de ani, cimitirele din localități din Hunedoara și Alba ca: Vaidei și Cioara, Orlat, Purcareti, Cugir, Nucet, Sălișstea, Răchita, Laz, Sugag, Căpâlna, Loman, Pianu de Sus ori Sibisel, erau pline de stâlpi și fenomenul a fost abandonat la mijlocul secolului al XX-lea în favoarea crucilor din piatră sau din beton. O lucrare importantă este cea a lui Gheorghe Pavelescu, numită Pasărea suflet. Contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania[82]. Sunt consemnate rezultatele cercetării riturilor funerare în privința stâlpilor funerari și a „porumbelului" pus pe stâlp efectuate în anul 1942 într-un număr de sate din județele Hunedoara, Alba și Sibiu. Studii mai noi, consideră că stâlpii funerari ai românilor sunt de origine dacică. Pentru mine însă, ar fi firesc un studiu comparativ mai profund cu stâlpii kopjafa ai maghiarilor reformați. Mă gândesc la acest lucru deoarece aceste obiecte de artă funerară, au căpătat rol în acel spațiu în care, din a doua jumătate a secolului al 16-lea, a existat pentru câteva decenii episcopia reformată română. S-ar putea să fie vorba despre o conservare oculatată în tradiție a unui element protestant calvin preluat de români în perioada existenței comunităților calvine românești..

Un al doilea exemplu de influență culturală de sorginte calvină, rămasă la nivelul tradiției românești e posibil să se refere la răspândirea sub formă de colind a psalmilor.

---

[82] în Anuarul arhivei de folklor, VI, 1942, Ethnos. Studii de etnografie și folclor, I, Sibiu, 1998. Pasărea Suflet - studiul de antropologie culturală indo-europeană, Editura „ALTIP", Alba Iulia, 2009.

Cântecele de stea, cântecele despre magi şi despre pruncul Isus sunt considerate colinde cu subiect creştin. Numite generic „colinde" (aşa cum Naşterea lui Isus e numită în general, dar impropriu, „Crăciun"), acest tip de creaţii nu sunt totdeauna în legătură cu sărbătorile creştine. Despre orginea colindelor, despre etimologia denumirii înseşi ar fi multe de spus. Un lucru e clar: colindul nu este un imn creştin, nu înseamnă implicit o cântare despre naşterea lui Isus.

Colindele erau, iniţial, cuprinse în diferite ritualuri de marcare a perioadelor temporale în societăţile arhaice. Colindele ca şi cântările cu subiect creştin au câştigat popularitate abia după Reformă. Însuşi Martin Luther a scris colinde şi a încurajat utilizarea acestor cântări în închinare. Asta după ce, timp de un mileniu, credincioşii nu mai cântaseră în biserică, de la interdicţia din 590, a papei Grigorie I, pe motiv că numai sacerdoţii sunt certificaţi să cânte compoziţii cu subiecte religioase.

Unul din marile beneficii ale mişcării reformatoare a fost redescoperirea cântării în comun. Martin Luther era convins de puterea închinării prin muzica sacră: „Dacă un om dispreţuieşte muzica, aşa cum fac fanaticii, pentru acesta nu am nici o simpatie, pentru că muzica este o graţie şi un dar de la Dumnezeu, nu o invenţie a omului. Astfel cântarea potoleşte diavolul şi face oamenii voioşi, uitând de mânie, păcat şi alte planuri. Într-o altă ordine de idei: Doresc să compun imnuri sacre aşa încât cuvântul Domnului să poată stărui în inima oamenilor de asemenea prin semnificaţia cântecelor. Nu voi permite nici unui om să înveţe pe oameni despre Dumnezeu, fără cunoştinţa potrivită despre puterea şi folosirea muzicii sacre." Şi ceilalţi reformatori au pus accent pe închinarea prin cântare în comun. Cântările care răsunau în adunările protestante, la sărbătoarea naşterii lui Isus Hristos, acum peste patru secole au fost psalmi traduşi în franceză şi versificaţi iniţial de Jean Calvin. Lucrarea reformatorului Calvin e continuată, la cererea acestuia, de Clément Marot şi Théodore de Bèze. Psalmii versificaţi au fost puşi pe melodie de francezii protestanţi Guillaume Franc, Loys Bourgeois, Pierre Davantès. În acest fel, proiectul reformatorului Jean Calvin, început în 1538, a fost definitivat în 1562, în cartea de cântări „Les Pseaumes mis en rime francoise". Modelul versificării psalmilor e preluat în multe culturi europene, şi nu doar de protestanţi. Polonezul Jan Kochanowski (1530 - 1584), de confesiune romano-catolică, urmează modelul lui Calvin la alcătuirea psaltirii sale în versuri, Psałterz Dawidów, din 1579. Din exemplul poetului polonez, după aproape un secol, se inspiră Dimitrie Barilă, cel care avea să devină mitropolitul Dosoftei al Moldovei. El alcătuieşte o psaltire în versuri, în

limba română, cu caractere chirilice. Dosoftei - Dimitrie Barilă, s-a născut în 1624, în părţile Sucevei. A murit în 1693, la Żółkiew, în Polonia (azi Jovkva, Ucraina).

Considerăm că versificaţia psalmilor este la Dosoftei şi de inspiraţie calvină-reformată, sub influenţa scurtei existenţe a Bisericii reformate române din Transilvania.

"O serie de elemente pledează pentru ipoteza că eruditul şi patriotul Mitropolit era la curent cu ceea ce se petrecea în rândul românilor din Transilvania, cu mişcările reformatoare, inclusiv cu existenţa unei Biserici Reformate Române şi a unor psalmi cântaţi în româneşte pe melodiile Bisericii Reformate Franceze. Credincioşii români au cântat în limba română psalmii aflaţi în Psaltirea renascentistă franceză din 1562. Ei au utilizat o Psaltire proprie care circula mai mult prin copii manuscrise, aşa cum este manuscrisul calvino-român anonim din 1660, aflat la Bibl. Acad. Rom. Cluj - Ms. 1813, ce conţine cântările tuturor celor 150 de psalmi francezi..." Unii dintre aceşti psalmi au devenit folclor, ajungând "cântece de stea", ori sunt regăsiţi în obiceiuri populare de Crăciun, ca cel al umblatului cu Vicleimu' / cu Irozii. "Psalmii aşezaţi pe muzică şi cântaţi, într-o vreme, la diferite praznice bisericeşti, au fost introduşi de dascălii de pe vremuri în şcolile bisericilor şi astfel, prin copii, vechile imnuri de slavă religioase au pătruns mai departe în colindele de Crăciun. Opera lui Dosoftei a avut o răspândire mai largă decât ne putem închipui până acum, chiar şi în Ardeal. Într-un manuscript copiat la Ibaşfalău (Dumbrăveni, jud. Sibiu), în 1758, găsim, alături de cântecele de stea, şi doi psalmi în versificaţia lui Dosoftei: „Domnul este tare, lăudat şi mare" şi „La apa Vavilonului, acolo şezum şi plânsem". Pe Dosoftei, în 2005 Biserica Ortodoxă Română l-a proclamat sfânt.

Texte de cântări creştine sunt şi primele tipărituri în română, cu caractere latine, cu influenţe ortografice maghiare. Din cartea de cântări (numită şi Fragmentul Todorescu), s-au păstrat opt file, care au fost editate, potrivit ultimelor cercetări, la Cluj, de Gaspar Heltai, între anii 1570 şi 1573. Tipăritura cuprinde textul tradus în română a zece cântări maghiare: şapte dintr-o culegere aparţinându-i Szegedi Gergely énekeskönyve (1569, Debrecen), două din culegerea lui Dávid Ferenc (fondatorul mişcării unitarianiste), oricum şi un cântec preluat din Cartea de cântări reformate de la Oradea, din 1566. Filele cuprinzând cele mai vechi texte tipărite în limba română cu litere latine sunt păstrate la Biblioteca Naţională Széchenyi, din Budapesta. Imediat după descoperire, textul cântărilor a fost editat de Hiador Sztripszky şi de Gheorghe Alexici în volumul „Szegedi Gergely énekeskönyve XVI.

századbeli román forditásban. Protestáns hatások a hazai románságra" (Cartea de cântări din secolul al XVI-lea a lui Szegedi Gergely în traducere română. Influenţe protestante asupra românilor din Ungaria), Budapest, 1911.

Misionarii şi etnologia

Nevoia definirii unei astfel de ştiinţe se conturează în urma incursiunilor şi activităţilor de misionariat pe care evanghelicii încep să le desfăşoare în primul rând, în teritorii îndepărtate. Aşa-numitul colonialism misionar de răspândire a credinţei creştine, în primul rând difuzarea Bibliei tradusă în limbile lumii, a fost şi este practicat şi de confesionarii baptişti. Englezul William Carey (1761-1834) a fost unul dintre cei mai avântaţi misionari, acesta fiind în 1792 iniţiatorul organizaţiei Baptist Missionary Society (BMS). Tot Carey a fost, în 1794, primul misionar trimis BMS, în India.

Baptiştii britanici au investit enorm în misiuni pe teritorii exotice, precum şi în India, Jamaica, China, Ceylon, Congo, Burma, ale căror rezultate au fost notabile mai ales prin impactul civilizator, datorită înfiinţării de şcoli, organizării de clinici medicale şi de spitale, militării pentru abolirea sclaviei, promovarea conceptului de libertate religioasă şi impulsionarea traducerii Bibliei în diverse limbi. Necesitatea cunoaşterii din punct de vedere cultural a popoarelor, a grupurilor etnice cu care misionarii creştini au intrat în contact a dus la elaborarea metodelor acestei noi ştiinţe despre om şi comunităţi: etnologia. Însă ceea ce li se poate reproşa misionarilor baptişti din secolele XVIII- XIX este indiferenţa faţă de continentul european. Preocupate în primul rând teritorii exotice, societăţile misionare investesc fonduri enorme pentru încreştinarea unor zone cu culturi şi religii foarte diferite de cele europene, dar percep mai greu nevoia de reformă creştină din estul Europei. Terenul misionarilor-etnologi, porniţi să răspândească învăţătura lui Isus, în toate colţurile lumii, a fost prea puţin Bazinul Carpatic, spaţiu în care s-a investit puţin.

La începutul anului 1870, misionarul german Johann Gherhard Oncken, părinte al baptismului, care a lucrat cu devotament pentru reforma creştinismului est-european, se apropia de cea de-a 70-a zi de naştere. Abia revenise dintr-o călătorie obositoare, efectuată în ultimele luni ale lui 1869, la comunităţile baptiste din Ucraina, Dobrogea otomană (la Tulcea, Cataloi, Atmagea), România (la Bucureşti), Transilvania (la Cluj).

Călătorise pentru a întări lucrarea, a aşeza noi fundaţii, a revigora viziunea, a ordina lucrători şi a încuraja tinerii spre misiune.

Nemulțumit de ceea ce văzuse și de dezinteresul centrelor de misiune, el răbufnea într-o scrisoare:

"Toate aceste țări, cu peste 200 de milioane de suflete care pier în ignoranță și păcat, stau deschise acum în fața noastră și avanposturile noastre au ajuns în Caucaz. Dar vai! Vai! Nu putem răspunde strigătului acestor milioane din lipsa câtorva mii de dolari. Ce am trudit, ce am suferit și ce am cerut în rugăciune vreme de aproape jumătate de secol, Dumnezeu ne-a dat – o recoltă bogată de suflete, cât și libertatea de a predica Evanghelia în întreaga Europă. Dar cele două națiuni, care se tăvălesc în aur (SUA și Anglia – nota Mihai Ciucă), nu pot înțelege măreția acestui moment, pentru a sări în ajutor Domnului." De altfel, " Dacă Heinrich Meyer, pionierul baptismului în Ungaria, Transilvania și Banat a fost plătit prin bordul de misiune din Hamburg, nu la fel a fost cu ajutoarele lui, cu acei maghiari și apoi și români convertiți, printre care cel mai însemnat a fost Mihai Cornea. Acest brav misionar maghiar, născut într-o familie reformată cu probabile rădăcini românești, a trăit realmente „din har". La fel și ceilalți pionieri ai baptismului românesc: Vasile Berbecar, Mihai Brumar, Georgiu Florian, Gheorghe Slăv."[83]

Etnologia românească se apropie cu greu de comunităţile evanghelice. E adevărat, acestea reprezintă o lume specială, diferită de cea tradiţională. Doar că, dacă ne gândim că prima comunitate baptistă de pe teritoriul României s-a înfiinţat în anul 1856 (e vorba despre biserica baptistă germană de la București), iar prima biserică baptistă de limbă română s-a înfiinţat în satul Cheşa, judeţul Bihor, în 1886, atunci nu e îndoială ca aceste comunităţi, în peste 150 de ani, au cristalizat deja o tradiţie, cutume, un cod cultural specific, și, mai ales, un repertoriu narativ bogat. Consider că evanghelicii români pot fi un teren etnografic important pentru cultura română, cercetarea acestuia poate duce la concluzii folositoare pentru societatea contemporană ori pentru reevaluarea trecutului recent.

Denumirea de baptiști înseamană botezați – conform particularității acestor protestanți de a adera la statutul de creștini din propria convingere și la propria decizie, marcând acest moment în mod biblic, prin scufundare totală în apă. Baptismul este o direcție desprinsă din reforma protestantă creștină din secolul al XVI-lea. Termenul de baptiști este folosit pentru prima oară în 1569 de anabaptiștii (botezații

[83]https://prologos.ro/dale-crestinismului/separarea-bisericii-de-stat-examenul-de-maturitate-al-baptistilor-romani/

din nou radicali) din Anglia. Prima adunare autodenumită baptistă a fost înființată de către refugiați englezi în Olanda, la Amsterdam, în 1609.

Printre români, curentul baptist a pătruns la peste un secol și jumătate de la înființarea adunării din Amsterdam, din mai multe direcții, și în primul rând în medii în care existau și alte comunități protestante: luterani, calvini, pietiști, stundiști. În unele cazuri, convertirile din comunitățile românești au survenit în urma unor acțiuni și eforturi direcționate organizat. În alte cazuri, grupuri de familii românești s-au pocăit ca urmare a înțelegerii și asumării principiilor creștine protestante.

Și mai puțin cunoscut este terenul evanghelic/ neopreotestant românesc din diaspora, și mă gândesc aici numai la diaspora istorică autohtonă, nu la cea mai nouă, de imigrație. Este un mediu de lucru ofertant pentru cercetăror, pornind din Basarabia, Ucraina, Ungaria, Serbia și Bulgaria, până în Albania. În demersurile mele din ultimii ani pe terenul românesc evanghelic, m-au ajutat cercetările întreprinse în comunitățile de neoprotestanți din Serbia și România, de Aleksandra Đurić Milovanović (Đurić Milovanović, 2009).

În anul 2005 apărea la Budapesta lucrarea lui Jakab Attila, Többszörösen kisebbségben. A magyarországi román kisebbség vallási arculata és az ortodox egyház társadalmi szerepe (De mai multe ori în minoritate. Profilul religios al românilor din Ungaria și rolul bisericii ortodoxe în societate). Referindu-se la cultele neoprotestante și la relația acestora cu ortodoxia românească din Ungaria, autorul lucrării menționate face următoarele observații legate de modul în care nevoia individuală de identitate spirituală influențează relațiile tradiționale, într-o comunitate etnică și națională minoritară: „Pluralismul religios care a apărut în cadrul minorității românești din Ungaria se leagă, de fapt, de protestantism. Acest lucru reprezintă întreruperea perceperii ortodoxiei ca îngemănarea religiei și a identității naționale, căci alteritatea, respectiv, alegerea personală a modului de satisfacere a nevoilor spirituale în societate, dovedesc nevoia de individual (...). Astfel, se resimt acel progres și acea schimbare de atitudine specifice perioadei contemporane. Anumite culte și religii își pierd efectul sau caracterul național exclusivist, iar pentru omul care caută spiritualitatea trecând dincolo de simpla afiliere sociologică, devine naturală adoptarea acelui cult sau a acelei religii care îi îndeplinește cel mai bine nevoile sufletești. Fără îndoială că localitatea majoritar românească Micherechi, prin pluralismul său religios (ortodox, baptist și penticostal) este exemplară pentru tipul de progres amintit. În plus, aceste comunități

protestante pot fi privite, de fapt, ca nişte minorităţi ale minorităţii, faţă de care însă, ortodoxia trebuie să se comporte ca o majoritate tolerantă".

Pătrunderea baptismului în comunităţile româneşti din Ungaria nu s-a produs ca urmare a separării de marea masă de români din Ardeal şi Banat, prin trasarea graniţelor de la Trianon, când intelectualii români, pedagogi şi preoţi, temându-se de eventualele represalii ale Ungariei rămase fără teritorii vaste, s-au refugiat în România. Primele convertiri printre români s-au întâmplat încă la finele secolului al XIX-lea. La începutul anilor 1870, ajunge în Câmpia Ungară Novák Antal/Anton Novac, un croitor de etnie germană de la Budapesta care făcuse cunoştinţă cu învăţătura baptistă în anii 1860. Începe să răspândească Biblia, de fapt, se ocupă cu colportarea de Biblii şi lucrări creştine. Astfel ajunge în valea Barcăului, în valea Crişurilor, până la Salonta şi Gyula. Vorbitor de maghiară şi germană el învaţă în scurt timp şi româneşte. Împreună cu discipolul său Mihai Cornea – Kornya Mihály din Salonta, ei sunt cei care înfiinţează primele grupări baptiste şi organizează primele botezuri noutestamentare în câmpia maghiară.

Pentru a nu rămâne în afara istoriei, baptiştii români din Ungaria şi-au scris propria istorie, pe comunităţi. Lucrările acestea întocmite cu o febrilitate care pare a intui nu dispariţia bisericilor în sine, ci mai de grabă a dimensinunii lor identitare româneşti, au fost finaţate de Fundaţia Ungară pentru Minorităţi şi au apărut deja acum 10, respectiv 20 de ani. Astfel, în volumul Biserica Baptistă din Chitighaz, Ştefan Cioca, farmacist şi prezbiter baptist (Cioca, 1993) precizează că prima localitate românească în care a început o misiune baptistă a fost Chitighaz – în iarna anului 1891.

Istoria bisericii baptiste din Micherechi e scrisă de folcloristul Alexandru Hoţopan. Însă, în volumul lui, este interesant modul în care se îmbină tehnicile folcloristului culegător Alexandru Hoţopan, pe care îl cunoaştem din lucrările monografice dedicate povestitorilor Mihai Purdi, Teodor Şimonca, proverbelor, strigăturilor din Micherechi, cu rigurozitatea cerută de comunicarea unor fapte şi aspecte ale unei comunităţi extrem de atente la detalii, când e vorba de relaţia ei cu cei „din lume".

Oferta narativă a comunităţilor baptiste româneşti din Ungaria

O parte însemnată a Bibliilor şi a literaturii creştine de colportaj intra în România deceniilor comuniste prin mijlocirea comunităţilor evanghelice româneşti din Ungaria, în special din Micherechi şi Chitighaz. Repertoriul de povestiri pe care pocăiţii români din Ungaria îl au în legătură cu anii în care în satele lor veneau noaptea acele furgonete cu pereţi dubli din Germania descărcau sute de volume de

literatură creştină, după care porneau imediat înapoi este inedit şi fascinant. Exista o adevărată reţea dirijată prin legătura şi corespondenţa cu persoane din ţările libere, cum ar fi Ieremia Hodoroabă, pastor al Biserici Baptiste Române din Paris şi realizator al emisiunii „Glasul Îndrumătorului Creştin", de la Trans World Radio Monte Carlo, pe care mulţi micherecheni o ascultau zilnic. Povestirile despre acea perioadă eroică, în care pocăiţii din Micherechi transportau cu diverse strategii, Biblii peste hotar, circulă în cadrul comunităţii, generaţiile mai tinere le cunosc, şi încă le apreciază. Iată cum prezintă acest tip de solidaritate etnică şi confesională în faţa interdicţiilor din România, o tânără din Micherechi, care cunoaşte relatările despre depozitarea şi trecerea peste graniţă a bibliilor din povestirile: „În vremurile cele mai negre ale comunismului, în adunarea baptistă din Micherechi s-au recitat poezii, s-au cântat cântece pe versurile poeţilor români creştini (Traian Dorz, Nicolae Moldoveanu), condamnaţi şi închişi în temniţe. Deseori, românii baptişti din Micherechi s-au gândit, au discutat, dar, mai ales, s-au rugat pentru fraţii lor din patrie, au participat, chiar punându-şi viaţa în pericol, la răspândirea cărţilor creştine printre fraţii din România."

Din relatările verbale ale bătrânilor adunării ştim că în ciuda greutăţilor de circulaţie, micherechenii au căutat să aibă relaţii cu bisericile baptiste româneşti de dincolo de graniţă, în România. Mergeau în comunităţile din România pe jos, cu trenul, cu bicicleta ori cu căruţa. Şi în perioada hortystă, şi în cea comunistă, biserica a dus lipsă de literatură creştină: cărţi, Biblii traduse în limba română. Toţi acei fraţi de peste hotare care au reuşit să ajungă la Micherechi, toţi aduceau cu ei şi publicaţii de evanghelizare în limba română. În perioada comunistă, fraţii din Micherechi făceau şi ei, la rândul lor, acelaşi lucru, fiindcă românii din ţările apusene trimiteau literatură religioasă, românească în comuna noastră, iar noi o introduceam în România. Deşi riscul era mare, căci autorităţile au interzis circulaţia cărţilor creştine, mai ales a celor în limba română.

O familie care, în anii 1980 a luat parte la acţiunile de colportare de literatură creştină peste graniţă, îşi aminteşte cum a venit la Micherechi, într-o noapte, un microbus plin cu cărţi creştine, aduse de nişte tineri din Germania:

„Literaturi româneşti veneau de la Monte Carlo. A fost aşa, o predică. Şi tânu a auzit-o. (Cine a fost tânu?) Bunicul, Teodor Petruşan. Şi la radio Motecarlo Ieremia Hodoroabă spunea totdeauna adresa: căsuţa poştală numărul 41 – şi acum o ştiu. Că cine are nevoie de Biblii să scrie aice ş-aice. Şi tânu o scris carte pă poştă. Că n-o ştiut el aşe scrie, că o avut 2 glase. Câteva propoziţii. Că la noi a fi lipsă dă Biblii şi

dă cărţi dă cântări. Ş-au primit scrisoarea, ş-apăi vinitu-o aciia, i-da? Avem chipuri cu grupa dă tineri care ne-o adus Biblii. Or vinit cu microbus, până acole eu nici n-am văzut microbus. Or vorbit mnemţăşte, nu ne-am înţeles, numai or arătat aşa, unde era ascunse... Şi în microbus o fost saci şi saci plini dă Biblii şi de cântările evangheliei, alea negre. Şi Harfa Evangheliei, că noi le-am legat keményifedő apoi. Microbusu avea tetőtartó (vrea să spună tavan dublu). Şi Biblii d-aşte, noul-vechiul, nou testamenturi şi brosurak multe, multe... Le-am pus în casă, unde era covorul cel mare, le-am golit ca p-o căpiţă dă fân. Noi eram tânăruţi, măăă d-a cea fi, a veni poliţia pă noi... Ei pentru români le-or adus mai tare, că şi la noi o fost lipsă, da nu aşa ca la Românie. Şi un prunc al lui Marişcaş de la Salonta o lucrat la oloi, la sonda de petrol... Sonde erau pe lângă graniţă. Când era de serviciu noaptea Teofil meream cu Lada până la tablă, am astins lămpile, şi ne-am dus cu Mihaie prin iarba soarelui cu sacu în spate, muult , până la zold hatar. Până la făşie... Întuneric, greleeee. Într-on loc o fost nadă, un gropoi, ca norocu n-o fost apă. El ne-a făcut semn cu lampa când treceau aşa grănicerii cu arma şi erau departe, şi Teofil purta sacii cu motoru, avea o Mobră...

Erea periculos, că era tensiune maximă între România şi Ungaria, grănicerii aveau armă şi poruncă să tragă... dacă pe noi ne prindeau, ne luau sama, pe noi ne împuşcau şi spuneau ceva... Da nu numa odată, dă mai multe ori au venit, şi tăt alţii... Pă bunicu l-o băntălit că în România nu este Biblii. Şi la alte căşi erau depozite, cărţi, lemez. Plăci de picup cu predici. Şi le-am zâs: haida prunci, să vă culcaţi s-au să mâncaţi ceva, dar n-au vrut au plecat înapoi..."

Literatura de colportaj distribuită, în mod ilegal, în Romania comunistă după 1970 a jucat un rol esențial în edificarea spirituală a credincioșilor evanghelici români în acea perioadă. Ea a fost produsă și adusă în România cu contribuția generoasă, și cu riscul de rigoare, de către credincioșii din Vest, și a fost distribuită în România cu riscuri enorme de către un grup mic de oameni, al căror curaj, ba chiar eroism, în unele cazuri, este vrednic de laudă. Desigur, aceste acțiuni ale comunităților evanghelice românești din Ungaria au rămas anonime și tăcute. La fel și ajutoarele rapide pe care le-au colectat și le-au expediat în România bisericile baptiste din Ungaria în 1989. De asemeni, în țară probabil se știe prea puțin despre faptul că și în prezent, cea mai însemnată parte a colectelor caritative care fac parte statutară din atitudinea creștină evanghelică, ia drumul căminelor de copii, de bătrâni, de bolnavi din apropierea granitei românești. Mă folosesc de această ocazie să le mulțumesc baptiștilor români din afara granițelor

pentru ajutorul acordat României și pentru că, prin caracterul și comportamentul lor, contribuie la formarea unei imagini pozitive despre români. Le mulțumesc de asemeni că m-au ajutat să alcătuiesc acestă prezentre. Dumnezeu să vă binecuvânteze!

Etnologia modernă se ocupă cu studiul explicativ și comparativ al ansamblului caracterelor sociale și culturale ale grupurilor umane. Sper că etnologia românească se va apropia tot mai mult și de grupurile confesionale. Noi, cei din afara țării, cum se vede, am făcut-o deja.

MUZEUL SATULUI BĂNĂȚEAN TIMIȘOARA LA FEMININ

Borco Ilin,
PR Muzeul satului bănățean
Timișoara

Pe lângă faptul că în Muzeul Satului Bănățean Timișoara există mai mult de patru anotimpuri, el se pliază foarte bine și pe diverse personificări. În cadrul programului conferinței „Caleidoscopul sufletului feminin" de la Institutul Cultural Român filiala Szeged, am prezentat instituția noastră sub chip de femeie. Mai exact, am prezentat, din albumul MSBT "Al cincilea anotimp", 70 de imagini care pot reflecta ființa feminină, cu toate stările ei, în toate ciclurile vieții - de la primăvară la iarnă, de la supărare la bucurie, de la tinerețe la bătrânețe, de la ofilire la renaștere, și mai ales, fazele intermediare. Aceste faze intermediare sunt transpuse, în context feminin, ca diverse trăsături umane, stări, mofturi, mendre, dispoziții bune și proaste. Imaginile din albumul nostru surprind bine aceste aspecte, mai ales la genul feminin - casă, curte, pădure, floare, ceață, lumină, ploaie, păpădie, noapte etc, precum și anotimpurile, care sunt toate de genul feminin. Albumul foto „Al cincilea anotimp" substituie fotografia etnografică unui demers poetic: se folosește de timp ca, prin anotimp, să creeze un altfel de spațiu. Această permisivitate presupune o ieșire din tipare, o dezbrăcare de convențional a produsului cultural, și, în consecință, duce la o acceptare mai ușoară din partea publicului consumator, la o „digerare" plăcută, ce devine și ea însăși, o poveste.

Textele care însoțesc fotografiile sunt spontane, poetice și, uneori, savuroase, alteori, degajate. De exemplu, o fotografie care are în prim plan păpădiile, iar în fundal centrul civic al muzeului, este sprijinită de simpla propoziție fără verb: „Asediați de ostașii soarelui". Alta, care înfățișează o *cotarcă* bănățeană, spune: „Corabia noastră de pustă, fără de catarg, ancorată adânc în țărână". Ceturile sunt asemuite unui „noiembrie imens și tăcut, frumos ca o mireasă medievală", în timp ce bucăți din iarnă sunt zugrăvite prin cuvinte care fac apel la memoria inimii celor care le văd: *„Vine frigul bun, ca un prieten din copilărie, să ne aducă iernile furate cândva, să ne curețe inima".*

Acest concept de „al cincilea anotimp" este implicit legat de cea de-a patra dimensiune – timpul. Obiectele fizice – în cazul de față – casele din muzeul nostru – au nevoie de spațiu ca să existe, și, ca urmare, marketingul nostru cultural este condiționat de modelul spațiu-timp. În povestea noastră, spațiul care ne este la-ndemână, adică

obiectivele muzeale în sine și pădurea, se transformă într-un timp, un cronos cu puternice valențe morale, sufletești – memoria satului, viața la țară cu întreg microcosmosul ei: bunicii, amintirile, uitarea și rememorarea - și valențe geografice și istorice: multiculturalitatea, documentul, mărturia, datarea, orânduirea, specificul etnografic zonal. Albumul „Al cincilea anotimp", prefațat de dr. Marcel Tolcea și dr. Camelia Burghele, este, practic, al cincilea anotimp al Timișoarei, ca un produs ce-l diferențiază de restul ofertelor culturale ale orașului. Este un anotimp care a devenit personaj și care poate, între două coperți, să fie „plimbat" oricând și oriunde. Fotografiile făcute de mine de-a lungul ultimilor ani și selectate în albumul de față au creat acest personaj de „al cincilea anotimp" datorită capacității de deghizare și re-deghizare a codrului și a satului nostru bănățean. Însuși codrul devine un sat, iar obiectivele muzeului – locuitorii acestui sat. Povestea acestui album foto îl face inedit pe piața culturală a muzeelor la nivel de concept și la nivel de abordare. Povestea este una care nu se va termina vreodată, deși dispunem de același codru și de același sat bănățean, mereu. Odată ajuns la capătul satului, nu ești la sfârșit de drum. Povestea începe abia atunci când iese dintre coperți. Al cincilea anotimp devine, din muzeu, din sat, din pădure – un sat cu oameni vii. În fine, toți cei care ne-au însoțit în această poveste, toți cei care s-au reîntâlnit cu propriul sine măcar pe alocuri, toți cei care au păsit vreodată în Muzeul Satului Bănățean Timișoara – ei sunt al cincilea anotimp. Autorul le mulțumește pentru această complicitate frumoasă: chiar dacă a fost, după caz – spontană, accidentală, sau voită, programată – tot una frumoasă este. Toți cei care s-au tras la umbra verandelor noastre pe timp de arșiță, toți cei care s-au încălțat mental cu cizme de cauciuc pe promoroacă și și-au încălzit inima la sobele copilăriei, toți cei care au pus mâna streașină la ochi, cum se face în pusta bănățeană – toți au născut încă un anotimp: al cincilea. Frumos, misterios, și, câteodată, de neînțeles și cuceritor – la fel cum poate fi o femeie.

CHIPURI ŞI TIPURI. FEMEI ŞI DESTINE

Camelia Burghele,
Muzeul judeţean de Istorie şi artă Zalău

Spiritualitatea satului tradiţional este vizibil secţionată de axa masculin – feminin, lucru abordat din varii perspective de studiile de teoria genului. Prea puţin valorizată social, femeia compensa această non-vizibilitate cu practicarea unor scenarii religioase (femeile sunt cele mai credincioase, cele mai asidue practicante ale mersului la biserică, postului, rugăciunii) şi magice (femeia era descântătoarea satului, eventual vrăjitoarea; tot femeile erau cele care performau demersuri magico-rituale erotice sau divinatorii). Tot femeile erau considerate păstrătoarele tradiţiei, susţinând mereu continuitatea obiceiurilor, datinilor, rânduielilor, rostului. Chipurile feminine sunt, aşadar, tot atâtea tipuri umane şi tot atâtea destine.

Portretul unei vrăjitoare române din Zacarpatia ucraineană

Antropologia sănătăţii şi a bolii a devenit, în ultima vreme, unul dintre capitolele cele mai interesante ale antropologiei culturale şi sociale, date fiind mutaţiile, dar şi revenirile în interiorul sistemului terapeutic şi psihoterapeutic. În acest context, studiul ritualurilor şi scenariilor magico-religioase cu finalitate terapeutică ocupă un loc central. Problema ne-a preocupat în ultimii ani – dovadă fiind numeroase cercetări de teren iniţiate în satele din nord-vestul Ardealului şi din Maramureşul ucrainian (Maramureşul din dreapta Tisei).

Părerea unanimă a celor care au studiat, la modul serios şi nepartinic, terenul românesc este aceea că practicile curente ale magiei albe de tip terapeutic, mai ales cea axată pe sectoare oarecum comune, de tipul sănătăţii copilului mic sau a micilor accidente cotidiene, sunt cunoscute în toate mediile comunităţii româneşti tradiţionale. O părere similară are şi Martin Segalen care, de altfel, concentrează mult observaţiile pe această componentă "domestică" sau "casnică" a magiei terapeutice, tocmai ca efect al faptului că şi în satele franceze cele mai multe dintre mame ştiau să performeze anumite scenarii terapeutice cu efect imediat[1].

La fel, Jeanne Favret-Saada, abordând teritoriul magiei din Normandia, refuza total să creadă într-o lume ţărănească înapoiată şi

[1] Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Edition P.U.F., Paris, 1980

imbecilă ci, din contră, găsea că ţăranii inteligenţi ştiu să opereze cu relaţiile de cauzalitate mai bine decât oricine altcineva[2].

Orice cultură folclorică are un fond universal preluat şi, având create modelele, dezvoltă o gamă de creaţii autohtone de mare originalitate, cu protagonişti în toate domeniile[3], care ştiu să perpetueze şi să instituţionalizeze modelul, în cazul nostru - modelul psihoterapeutic tradiţional. Comunitatea tradiţională preia, prin moştenire directă, o serie de structuri arhetipale, cu revers în fondul mentalitar, pe care le adaptează, în funcţie de factori subiectivi şi obiectivi, propriei istorii.

Desigur, tot cercetările de teren atestă faptul că există şi mari profesioniste ale genului, recunoscute pe arealuri întinse şi a căror prezenţă este fixată în memoria colectivă de-a lungul mai multor generaţii. Despre ele se spune că *„au un coeficient de inteligenţă ridicat, se caracterizează prin afectivitate, sensibilitate şi o intuiţie ieşită din comun"*[4], întocmai aşa cum susţineau Marcel Mauss şi Henri Hubert în studiile lor celebre: *„o inteligenţă anormală faţă de mediile mediocre în care se crede în magie"*[5].

Despre aceste protagoniste de geniu ale unei „caste a descântătoarelor", Silvia Ciubotaru spune că *„au acumulat, pornind de la calităţile lor native, un ansamblu de cunoştinţe impresionant privind praxisul etnoiatric şi formulele magice. Un anumit talent dramatic le ajută să reînvie scenariile taumaturgice, să le dea credibilitate în ochii suferinzilor"*[6]. Exemplul cu care susţine această observaţie este cel al unei vindecătoare din zona Moldovei, Varvara Ungureanu, a Cilinii, dintr-un sat ieşean, pe care autoarea o surprinde în mai multe ipostaze ale practicii psihoterapeutice.

Figuri proeminente de descântătoare evocă şi Radu Răutu şi Gheorghe Pavelescu în observaţiile lor de teren: printre vrăjitori erau unii sau unele mai vestite care „ştiau să atragă o clientelă bogată";

„dar deşi tradiţia este atotputernică, legea variantelor individuale, prin care creatorul de fapte folclorice îşi manifestă personalitatea, se afirmă şi aici. Este un lucru edificat că fiecare

---

[2] Jeanne Favret Saada, *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans la Bocage*, Edition P.U.F., Paris, 1977, p. 16

[3] Vasile Creţu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Editura Amarcord, Timişoara, 1980, p. 48

[4] Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005, p. 61

[5] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 35

[6] Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 62

descântătoare are un număr limitat de teme (de boală etc), de imagini şi de motive magice"[7].

Este vorba despre femei cu un profil profesional absolut aparte şi cu o reputaţie care le-a transformat în modele, ajungându-se chiar până la cea instituţionalizare despre care, de asemenea, vorbesc antropologii care au studiat triburile exotice.

Pornind de la aceste observaţii bibliografice, scopul acestui articol este să prezinte profilul şi activitatea terapeutică a unei ţărănci române din Maramureşul ucrainian, ale cărei concepţii despre vindecare se înscriu pe linia studiilor europene şi româneşti în acest sector al magiei.

În Apşa de Jos, unul din satele cu populaţie românească din Transcarpatia ucraineană, pe uliţa Lenina, la numărul 238, locuieşte Măria lui Holdiş, Costevici Maria Irjina, pe numele său adevărat. Lelea Mărie este, în mod oficial, aşa cum am putut observa direct, în urma campaniilor de teren desfăşurate în zonă, cea mai renumită vrăjitoare din Zacarpatia. E născută în 28 august, de Sfântă Mărie, după calendarul răsăritean şi mai are o fată născută tot atunci. Are trei copii născuţi în aceeaşi zi, la aceeaşi oră, în ani diferiţi. Aşadar – primul indiciu despre unicitatea şi caracterul uman de excepţie: naşterea într-o zi sfântă şi coincidenţa zilei sale de naştere cu cea a copiilor.

Toată lumea o cunoaşte pe lelea Mărie. Informaţiile despre ea abundă în satele cercetate şi toţi subiecţii intervievaţi din satele româneşti din Zacarpatia o desemnează ca fiind cea mai pricepută vrăjitoare (psihoterapeută, am zice noi) din zonă.

De exemplu, o femeie din Băscău povesteşte că are doi copii, iar când era mică, Lucica, fata cea mare, a fost bolnavă: „o zbierat că s-o uitat cineva la ea, s-o spăriet", adică „o fost ajunsă". Cineva „dintre vecini, din somsâzi, s-o uitat la ea mult" şi „cucoana s-o spăriet". A dus-o pe fetiţă la Măria lui Holdiş, din Dibrova (denumirea ucraineană pentru Apşa de Jos), care „stă lângă drum şi i-o citit pă apă şi i-o citit din carte de rugăciuni. După consultaţie, baba i-a dat femeii apă să ducă acasă, într-o sticlă, şi i-a spus să îi dea fetiţei să bea câteva zile. Mama a pus-o pentru păstrare în cămară şi îi dă fetiţei să bea ori de câte ori este bolnavă, şi acesteia îi trece, se vindecă imediat ce bea apa descântată. I-a plătit Măriei lui Holdiş, pentru că toată lumea îi plăteşte. I-a plătit zece ruble, pentru că „i-a citit pe apă". Nu-i dă nimeni produse, toată lumea îi dă bani[8].

---

[7] Răutu, Radu. *Antologia descântecelor populare româneşti*, Editura Grai şi suflet – Cultura naţională, Bucureşti, 1998, p. XV

[8] Ileana Ghenre, Băscău

Şi Ileana Marina şi Maria Marina din acelaşi sat au auzit de Măria lui Holdiş din Dibrova şi ştiu că ea vindecă oameni şi animale.

„Era, mai demult, două babe vrăjitoare în Biserica Albă, care ştiau descânta la coconi, pe apă şi cărbuni, da o murit şi acuma mai este o femeie în Apşa de Jos, care ştie întoarce rânza şi la care merge lumea. Şi mai sunt vrăjitoare în Apşa de Sus, da alea îs ucrainience, nu românce"[9].

Aceeaşi poveste o auzim în Bouţu Mic, unde Măria lui Holdiş este poziţionată într-un mod privilegiat printre vrăjitoarele mai bătrâne din zonă: „o fost oarecând o femeie, ştia să dăscânte aşe, dă diochi, şi o mai fost aşe, o femeie, din Apşa de Mijloc, care ştia dă schimbat şi cu unsoare trăgea laba piciorului. Da mai este o femeie în Dibrova, care ştia, aşa, să întoarcă rânza. L-am dus şi pă coconu ăsta la o babă în sat, şi i-o întors rânza. Mama lui nu credea, da io l-am dus şi i-o întors rânza, şi o fost bine copilul. Da, aiesta-i coconu, apoi cine ştie de câte ori l-am dus aşe...Mărie aceie, că-i o băbucă, zice c-o fost soră medicală pă timpu războiului şi îl trece aşa pă pântece şi zăce că-i întoarce rânza. Băbuca aceie stă acolo, între drumuri şi atunci când te doare ea ştie ce te doare, şi maiu, şi altceva şi aşe, întoarce rânza"[10].

Aşadar, o altă referinţă importantă şi des iterată de subiecţi: poziţionarea spaţială a casei vrăjitoarei, „între drumuri", adică acel loc special care favorizează întâmplările neobişnuite: răscrucea. Despre răscruce, bibliografia de specialitate abundă în conexiuni[11], pentru că importanţa sa simbolică este alimentată de chiar situaţia spaţială de intersecţie a drumurilor; aşadar, răscrucea poate fi resimţită ca un centru al lumii, ca un loc al epifaniilor de tot felul, în centrul cărora pot sta mai ales spirite de temut, a căror bunăvoinţă trebuie captată fie de persoane specializate, cum sunt vrăjitoarele, fie prin aducerea unor ofrande, de către profani. Mai mult decât atât, tratatele de magie universală arată că pământul de la răscruci este des utilizat în scenariile magico-divinatorii sau magico-terapeutice, fapt care îl recomandă exact ca ingredientul indispensabil pentru o vrăjitoare de succes. Pe de altă parte, mitologia universală atestă faptul că răscrucea este momentul privilegiat al întâlnirii omului cu destinul său, deci o vrăjitoare care locuieşte în chiar inima răspântiei de drumuri trebuie să aibă deschise multe căi de acces către destinul pacienţilor săi. Intersecţia spaţială este un loc al contrastelor, la fel cum, deseori, teurgia este vecină cu maleficiile: la

---

[9] Ion Alb, Biserica Albă

[10] Ileana Gandic, Bouţu Mic

[11] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. III, Editura Artemis, Bucureşti, 1995, p. 148 – 152

răscruci se întâlnesc vrăjitoarele şi duhurile necurate pentru a-şi celebra sabatul şi pentru a pune la cale maleficii dintre cele mai diverse, dar tot la răscruce poate fi găsită, în mod simbolic, lumina, prin apariţia unor spirite bune, ale căror fapte benefice sunt implorate mai ales prin troiţe, altare, flori. Răspântia este un loc al necunoscutului şi, de aceea, inspiră teamă, dar este şi un loc al speranţei, al începerii unui alt drum, mai bun decât precedentul.

Un asemenea context simbolistic, cu siguranţă mai puţin cunoscut subiecţilor chestionaţi, în formula sa ştiinţifică, dar familiar la nivelul percepţiei senzoriale alimentate de stratul cutumiar al imaginarului colectiv, augumentează puterile de excepţie ale vrăjitoarei despre care vorbim, dovadă că toată lumea asociază amănuntul amplasamentului spaţial cu renumele persoanei. De altfel, îmi amintesc că unele femei mi-au povestit că aşa se ştie că la răspântiile de drum sau la marginea hotarelor se bat strigoii, cu meliţele. Chiar şi atunci când sunt „eliberate" de prezenţa strigoilor, „la răscruce de drum nu e bine să zăboveşti noaptea, că te poţi întâlni cu diavolul ori cu boli spurcate, ciuma, ori duhuri necurate"[12]. Cu toate aceste referinţe, am ajuns la Apşa de Jos, la Măria lui Holdiş. În curte, la intrarea în casă, ne întâmpină o pisică neagră, alt semn al apartenenţei magice a stăpânei. În ciuda faptului că simbolismul pisicii este unul eterogen, oscilând între malefic şi benefic, mai ales datorită caracterului său dual, blând, dar şi ascuns, cazul particular al pisicii negre este receptat ca un soi de ucenic al vrăjitorului, care trimite spre întuneric şi magie neagră[13]. Pisica neagră a mătuşii Măria o urmează peste tot, ca un slujitor credincios. La semnele noastre de mirare, femeia ne răspunde: „am avut întâtdeauna o mâţă neagră, că mi-s dragi". Mătuşa Măria e o femeie căreia i se citeşte cu greu vârsta. E mică de statură, ageră şi are ochi albaştri, pătrunzători. Se vede că nu este o femeie obosită de munca câmpului şi că îşi petrece mult timp în casă, rugându-se şi performând descântece terapeutice la comandă. În casă, în prima încăpere, femeia are amenajată o masă specială, unde performează descântecele. Pe masă are toată recuzita specifică actelor magice: cruce, fir de busuioc, mătănii, un cuţit mare, o piatră, o icoană cu Maica Domnului şi copilul Iisus, un caiet de rugăciuni, chibrituri, un mosor de aţă, un vas cu untură.

Masa din prima încăpere este pregătită pentru ceea ce face lelea Mărie în mod obişnuit, adică pentru descântat apa sau „întors rânza", adică executarea unui masaj la stomac.

---

[12] Ludovica Gui, Valcău de Jos , Sălaj

[13] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op.cit.*, p. 99 – 100

Are şi câteva cărţi: Ion Chiş Şter - *Antologie de folclor din judeţul Maramureş*, Baia Mare, 1980, *Aghiasmatarul* coordonat de PF Teoctist, ediţia a V-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992 şi o serie de foi separate, scrise de mână, cu *Psalmul 68, pentru cine-ţi gândeşte de rău, Rugăciuni la neputinţe şi boli, Rugăciune pentru durere de cap (deochi), Rugăciune pentru năjit.*

O rog să îmi descânte şi mie „pe apă". Mă cheamă a doua zi, cu un flacon cu apă curată. Îi explic că stăm la o pensiune şi o întreb de unde să aduc apa. Îmi spune că trebuie să fie apă curată, de la robinet, pusă într-un flacon curat. Apa trebuie să fie „dântr-un loc în care stai măcar trei zile", aşadar trebuie să fie personalizată, să aparţină mediului, habitatului pacientului. Revin a doua zi cu flaconul cu apă şi lelea Mărie îşi începe exerciţiul de descântat. Mai întâi, pune din apa pe care am adus-o într-un flacon de plastic, într-un borcan de un litru, de sticlă, până când acesta se umple. Scuipă în trei părţi. Face cruce cu cuţitul de fier peste borcan şi apoi îl scufundă în apă. Pune un fir de busuioc în apă. Apoi, pune un vârf de cuţit de „praf de la Muntele Athos", care miroase a tămâie. „Caută" cu cuţitul în apă şi stinge trei chibrituri pe rând. Caută cu cuţitul printre busuioc şi chibrituri, privind foarte atent conţinutul borcanului.

Tot timpul rosteşte sacadat ceva ce seamănă cu o rugăciune, dar şi un fel de descântec de deochi. Lasă apoi cuţitul în apă în timp ce pune chibriturile. Zice ca „tecile", duhurile rele, să meargă departe şi zice apoi Tatăl Nostru, pentru ca pacientul „să rămână curat şi fără duhuri". Se ceartă cu duhurile rele pe care le trimite „hăt" (termenul desemnează un spaţiu foarte îndepărtat şi este folosit frecvent în graiul local). Formula este cea obişnuită pentru descântec:

„ Acolo să mergeţi,
Acolo să şedeţi,
Acolo să rămâneţi.
Iar Camelia să rămână curată,
Luminată,
Ca argintul strecurat,
Să rămână liniştită şi fără duhuri, şi fără durere".

Priveşte borcanul cu apă la lumină. Face cruce peste borcan şi ţine în mână crucea şi busuiocul din punga de pânză şi bucata de mătură şi continuă incantaţia, descântecul de deochi. Gesturile sunt largi: face cu cuţitul o roată deasupra borcanului iar apoi face o cruce largă deasupra apei. Din păcate, descântecul este rostit cu voce joasă şi în şoaptă şi nu

pot înţelege decât frânturi din incantaţie, dar toate cuvintele sunt în limba română.

Zice tot descântecul de trei ori, la fel de repede, fără pauze, sacadat, uneori strigând, alteori în şoaptă. Din nou face cercuri deasupra borcanului şi fixează cu ochii borcanul cu apă. În tot acest timp, pisica neagră stă în faţa descântătoarei, pe pat. Pune mâinile deasupra apei, într-un gest de comuniune cu apa. Intonaţia descântecului dublează ritmul sacadat al zicerii. Vorbele sunt rostite foarte rapid şi unele sunt ininteligibile. În tot acest timp, cuţitul este în apă._Face gesturi largi atunci când arată unde să meargă duhurile, în aşa fel încât totul este foarte sugestiv. Le trimite şi le aruncă departe: face gesturi largi cu mâna, să le arunce cât mai departe. În acest moment, descântecul este întrerupt, pentru că în cameră intră o femeie care, după salutul politicos, îi dă o plasă cu haine: ale ei, ale soţului, ale fetei, ale ginerelui, „să-i caute, că merge la operaţie" şi ar vrea să ştie care va fi rezultatul.

Lelea Mărie scrie totul pe o bucată de hârtie: Mărie, Ion, Ioana, Erji. Femeia completează, îngrijorată „că-i mult scandal între ei". Lasă ciucurii (pantalonii), şapca, cămăşile şi spune încă o dată care sunt problemele pe care lelea Mărie trebuie să se concentreze: „fă, mătuşe, oarice să fie bine: pentru ruşine şi fă ceva la tineri şi pentru mine, că mă duc la operaţie, la spital, să-mi fie de sănătate". Completează că luni va veni cu apă curată şi o mai roagă încă o dată pe babă să-i spună dacă va muri sau nu la operaţie. Plângând, îi reaminteşte că soţul ei bea, e mare beţiv şi duce totul de acasă la beţie.

Femeia e chemată din nou joi sau vineri, pentru că lelea Mărie are nevoie de timp ca să facă mai multe descântece, pe haine, în mai multe zile. Precizează că apa o va da să bea la toţi cei pentru care face descântecele.

Apoi îmi explică: e vineri şi e „zi de băzar la Apşa" (zi de târg) şi este căutată de multe femei care vin de la băzar şi lasă haine sau apă pentru descântat. Aşa se întâmplă în toate zilele când este băzar. Înţeleg că e privită cu mare respect, toată lumea vine la ea şi o roagă cu mult respect să rezolve problemele de familie sau de sănătate sau să facă previziuni asupra viitorului. Îmi arată că are, sub masă, multe plase cu haine şi fiecare are o hârtiuţă cu proprietarul. Pomeneşte numele lor în descântec, pentru că le are scrise pe toate pe hârtie, cu litere ruseşti.

Revine la descântecul peste apa pregătită pentru mine şi continuă incantaţia cu aceeaşi voce joasă. Când termină descântecul, spune rugăciunea pentru deochi, probabil din Aghiasmatar, dar o ştie din memorie. În tot acest timp, ţine crucea în faţă, în mâna dreaptă, ca în scenariile în care vrăjitoarele opresc strigoii. La sfârşit, spune

rugăciunea de năjit. Face cruce, cu crucea în mână. Fixează tot timpul cu privirea apa descântată. Îşi face cruce de trei ori. Pisica e mereu lângă ea, pentru că, îmi explică, „pisica ia durerea".

În fine, pune apa din borcan în sticlă din nou dar înainte goleşte sticla; în sticlă nu este acum decât apă descântată, nediluată, ca să fie „mai tare" şi „mai de leac". Tot scenariul descântatului apei a durat o jumătate de oră. În final, îmi dă ultimele instrucţiuni: se beau 9 înghiţituri, răsucind sticla înspre stânga, „mereu spre mâna stângă". „Apoi se bea de 3 ori, din locuri diferite ale sticlei. Cu cât bei mai des, cu atât trece mai repede".

În concluzie, putem afirma că ne aflăm în faţa unui caz standard de vindecare magico-religioasă, aşa cum este prezentat acest tip de vindecare în bibliografia românească. În cazul nostru, protagonista este o femeie în vârstă, cu reale aptitudini terapeutice, foarte cunoscută în zonă şi care este solicitată pentru vindecarea multor boli. Mătuşa Mărie îmbină unele cunoştinţe medicale, obţinute de la un medic bătrân din zonă, cu care a lucrat în tinereţe, cu unele proprietăţi de bioenergie pe care, probabil, le deţine, şi pe care le-a dezvoltat prin utilizări repetate. Totul se suprapune peste un fond de aptitudini magice prin care este exploatat scenariul tradiţional al vindecării: descântece de boală, masaje, incantaţii rituale, instrumentar specific, totul cu respectarea principiilor magiei populare.

Din punctul de vedere al etnografului de teren, de reţinut este şi faptul că activitatea magică a vrăjitoarei române din Ucraina aparţine tiparului magico-ritual folosit în tot arealul locuit de români.

FEȚELE MEMORIEI ÎN *DIMINEAȚĂ PIERDUTĂ*

Adriana Foltuț
Universitatea „Emanuel" din Oradea

În anul 1976, Gabriela Adameșteanu scrie primele pagini ale romanului, conceput ca o povestire consacrată unui personaj pitoresc - Vica Delcă. În 1979 revine asupra notațiilor și reia textul, cu intenția de a realiza o narațiune despre bătrânețe, sărăcie și moarte[1], pagini care vor sta la baza unei narațiuni mult mai ample, înglobând, pe lângă povestea Vicăi Delcă și povestea unei epoci retro, de altfel, sumar cunoscută în perioada comunistă, la a cărei construcție contribuie atât zestrea culturală dobândită în familie, cât și investigațiile documentare ale scriitoarei. Redactarea durează trei ani, iar romanul apare la Editura Cartea Românească din București, în anul 1983. Romanul este structurat în XII capitole, fiecare având mai multe părți, impunându-se printr-o construcție riguroasă, elaborată și de mare îndrăzneală: capitolele I-IV și capitolul final (Epilogul) sunt construite în jurul protagonistei Vica Delcă, capitolele V, X, XI surprind vizita Vicăi în casa Ivonei Scarlat, capitolele VI-IX valorifică un interval temporal din viața familiei Mironescu (1914-1916), care generează capitolele VII-VIII, o zi din vara lui 1916, prin care se deschide o privire retrospectivă – tinerețea profesorului Mironescu. Dispunerea acestor planuri realizează o spirală, în care fiecare moment narativ va anticipa un altul. În afară de ultimele pagini care fac referire la un alt moment din viața personajului Vica, romanul cuprinde, în peste patru sute de pagini, evenimentele petrecute la sfârșitul unei ierni, mai exact, la sfârșitul unei săptămâni, într-o lungă dimineață a unei zile de sâmbătă. Dimineața respectivă debutează cu plecarea bătrânei Vica, fostă croitoreasă, din cartierul ei mărginaș spre o altă zonă a orașului unde locuiește o clientă de-ale ei, din lumea „bună" de altădată, Ivona Scarlat, care, de la moartea mamei sale, o dată la două luni, face acte caritabile, oferindu-i acesteia, aproape cu regularitate, 50 de lei. Așadar, pensia de *"șase sute cincizeci de lei, două suflete... și chiria și lumina... și televizoru..."*[2], sporește prin bunăvoința Ivonei. Pe drum, în mintea bătrânei se declanșează un remember de vârsta a treia: o năpădesc nenumărate gânduri și o copleșesc tot atâtea amintiri. Multitudinea amintirilor și corectitudinea lor, dovedesc faptul că este

---

[1] Alex Ștefănescu, *Istoria Literaturii române contemporane 1941-2000,* Editura Mașina de scris, București, 2005, p. 234.
[2] Gabriela Adameșteanu, *Dimineața pierdută,* București, Editura Polirom, 2015, p.30.

înzestrată cu o uluitore dinamică a memoriei şi, prin selecţie, ajunge la imaginea familiei Ioaniu. Ajunsă la destinaţie, nu o găseşte pe Ivona, fapt care o indispune, inspirându-i calificative destul de dure: vulpea, bleaga de Ivona, zbanghie, zmintită, muiere nemuncită, dar după ce gazda îşi face apariţia, cele două intră într-o conversaţie relativ simplă, care însă se va amplifica până la finalul romanului. Aşadar, acesta este cadrul fizic în care se declanşează acţiunea. De fapt, acţiune propriu-zisă nu există în acest roman, deoarece, practic, nu se întâmplă nimic. Casa Ivonei este, vezi Sadoveanu, "locul unde nu s-a întâmplat nimic", deoarece protagonistele nu ies, din punct de vedere fizic, din acest cadru, loc unde nu se întâmplă nimic şi totuşi se întâmplă atât de multe, din perspectiva procesului rememorării. Romanul este construit pe tiparul câtorva monologuri, care nu sunt caracterizate, în mod deosebit, de fluenţă[3]: monologul Vicăi sau madam Delcă, replicile celorlalte femei care intră în contact cu Vica, prezente sau doar aduse în discuţie, prin amintirea personajului-cheie, din jurnalul ţinut în 1916 de Ştefan Mironescu, aparţinând Ivonei, de monologul interior al lui Titi Ialomiţeanu sau al lui Gelu, nepotul de soră al Vicăi. Astfel, componenţa textului nu emite doar câteva voci colorate afectiv şi cultural, ci prezintă sau rememorează şi două epoci istorice complet diferite: burghezia intelectuală în primele decenii ale secolului al XX-lea şi o lume în schimbare, în destrămare, a Bucureştilor în plină instaurare a socialism-comunismului. Atât lumea prezentată, cât şi identitatea personajelor, sunt compuse din fragmente de memorie şi din comentariul, de cele mai multe ori, amprentat de maliţie şi nostalgie al vocilor feminine. De fapt, sunt prezentate secvenţe de memorie culturală, socială, în forma filtrată, redimensionată şi resedimentată afectiv, a unor amintiri şi comentarii legate de propria biografie sau de biografiile celor din jur. Constatăm în roman absenţa bărbaţilor, care se pare că refuză o angajare serioasă, fie ea la nivel personal sau politic. Acum, femeile sunt cele care preiau puterea şi rolul exponenţial la nivelul familiei. Monica Lovinescu va constata că în romanul Gabrielei Adameşteanu este vorba, simultan, de un roman al femeilor, „substanţa lui stând în clevetirile şi bârfele lor"[4]. Însă nu este vorba doar despre „clevetiri", ci şi despre o „practică discursivă", structurată prin tehnica memoriei involuntare de sorginte proustiană, din care pot fi reconstituite

[3] www.litero-mania.com/tag/dorica-boltasu-nicolae Dorica Boltaşu Nicolae, *Femei în dimineaţa pierdută.*

[4] Monica Lovinescu, *Dimineaţă pierdută sau România pierdută*, Cronica radiofonică.

cel puţin două identităţi feminine[5], imposibil de uitat: Vica (sau madam Delcă) şi Sophie Mironescu, la care se adaugă Margot, sora Sophiei şi Ivona Scarlat, fiica Sophiei, cu un destin nefericit atât ca soţie, cât şi ca femeie de condiţie burgheză şi intelectuală în noua societate socialistă de după cel de-Al Doilea Război Mondial.

VICA DELCĂ – EVOCAREA TRECUTULUI

Vica Delcă, personajul-narator, îşi realizează autobiografia, alături de biografia familiei Mironescu. Rămasă orfană de mamă, o va suplini pe aceasta şi îşi va creşte singură cei doi fraţi mai mici. Învaţă croitoria şi se căsătoreşte cu un om"de seama ei", pe care-l numeşte "mutu", neavând plăcerea vorbei, chiar va mărturisi că *"De-aia nici nu i-a fost drag de el, deşi când l-a văzut prima oară, nu poate să spună că nu l-a plăcut"*[6]. Vor deschide împreună o prăvălie, care va fi închisă de regimul comunist, după al Doilea Război Mondial, fiind nevoită să reînceapă croitoria la Casa de Modă a lui Margot Geblescu, prilej de a interacţiona cu femei din clasa superioară. Personajul reprezintă "o întreagă lume", cu "ţoaşca" plină cu borcane şi conserve, de care nu se desparte niciodată în drumurile ei prin Bucureştiul de odinioară, în care încă mai exista clasa a II-a la tramvai:

"... o dată, de două ori pe lună tot îşi ia ţoaşca de piele (aia de-o are de la madam Daniel), o îndeasă cu ce mai găseşte la îndemână, îşi trage pe ea cojoacele, îşi pune dinţii, se îmbrobodeşte cu două basmale, îşi leagă cu un fular basca ţeapănă pe care ţi-a făcut-o din resturile de la palton acu nouă ani şi o ia din loc"[7]. În ciuda limbajului frust, este capabilă de duioşie, căldură sufletească şi afecţiune – îşi îngrijeşte fratele bolnav – Ilie şi manifestă sensibilitate faţă de Gelu, nepotul său. Vizitându-l pe acesta, chiar dacă dezaprobă comportamentul şi preocupările, simte nevoia să dea o mână de ajutor şi să încurajeze. Evaluându-şi relaţia cu cercul pe care îl frecventează, în repetate rânduri afirmă că "toţi o iubesc şi o apreciază. Şi ea se opreşte la vorba cum dă de cineva: fiecare cu suferinţa lui, care cu ficatu, care cu bila, care cu tensiunea. La câţi a dat pe datorie ar fi femeie bogată[8]". Însă în alte circumstanţe, nemulţumită de lipsa de interes faţă de familia ei, cu durere în glas va afirma:

„Aşa-i pe lumea asta, cât ai să dai, eşti bun, cât nu, nu faci o ceapă degerată, ştie ea, câte-a trăit şi-a văzut, poa să-nveţe pe alţii.

---

[5] www.litero-mania.com/tag/dorica-boltasu-nicolae Dorica Boltaşu Nicolae, *Femei în dimineaţa pierdută.*

[6] Gabriela Adameşteanu, *Op. cit.*, p. 9.

[7] Idem, p. 8

[8] Idem, p.14

Şcoala vieţii, curs seral ...că altceva, ce-a ştiut ea altceva, decât muncă şi muncă ? Nimic altceva, decât muncă şi muncă".[9]

Invocă experienţa şi, totodată, găseşte scuza potrivită pentru "micile bârfe", prilej de reconstituire a trecutului: *"Sfaturi, da' Că io am trăit o viaţă de om! Şi oi avea tu carte, da io am şcoala vieţii! Şcoala vieţii, curs seral, cum ii ziceam şi lui madam loaniu. Şi ce mai râdeam amândouă! Da de ce să-ţi vie să sari aşa?Dacă mai vorbim şi noi, una-alta, ce-i rău în asta? Vorbim, de! Ca de-aia ne-a dat Ăl-de-sus gura!"* Asumându-şi statutul de personaj-reflector, Vica Delcă ne introduce în lumea burgheziei apuse, reconstituind-o, piesă cu piesă, şi oferind prilejul incursiunii în epoca de prosperitate a familiilor avute şi, totodată, nu-i va scăpa înregistrarea declinului, presărat cu ironii fine, uneori grave, păreri de rău, analize amănunţite sau fugare. Tabloul reconstituit prin recurgerea la fluxul memoriei involuntare, conferă o viziune realistă asupra experienţelor trăite de ea şi de cei cu care intră în contact din "lumea bună". Cititorul experimentează, deopotrivă, nostalgia, compasiunea, empatia, regretul şi simpatia faţă de personaje, dar şi faţă de personajul care domină romanul şi se constituie într-un fir călăuzitor prin câteva pagini importante de istorie. Monica Lovinescu: *"Madam Delcă, în felul ei, concurează cu cele mai celebre personaje ale romanului românesc"*[10].

SOPHIE MIRONESCU/IOANIU – LUMEA CARE APUNE

Sophie Mironescu/Ioaniu este tipul femeii care nu a acceptat nici un refuz de la bucuria pe care i-o oferă plăcerile vieţii. A aspirat spre împlinirea pe plan material, căsătorită cu Ştefan Mironescu, un intelectual cu o înfloritoare carieră universitară, care se îmbolnăveşte şi moare. Aşadar, nu intenţionează să-şi petreacă restul vieţii singură şi se implică în a doua căsnicie, aducându-i satisfacţie şi realizare, pe plan material, exact aşa cum îşi dorea. Sophie (Muti) este clienta Vicăi, a cărei memorie va genera o multitudine de informaţii cu privire la "burghezoaică". Pluralitatea perspectivelor asupra personajului va evidenţia un portret complex şi, uneori, amprentat de suspiciuni şi răutăţi.

a) Văzută din perspectiva Vicăi, madame Ioaniu este o "babă", este o prezenţă "absentă" în dimineaţa pierdută, având în vedere că este doar evocată, prin referire la numeroase situaţii reprezentative.

---

[9] Ibidem p. 14.

[10] Monica Lovinescu, *Dimineaţă pierdută sau România pierdută*, Cronica radiofonică.

Conturează un model de feminitate "stăpână" în casa ei, în funcție de care sunt analizate toate celelalte personaje feminine din roman: *"Madame Ioaniu scotea cheia din buzunarul rochiei... ea tăia și spânzura, ea ținea încuiate toate în casă – descuia bufetu și scotea platoul de prăjituri. La vremea aia când madam Ioaniu mai era-n putere, găseai totdeauna de mâncare la ele. Și când pleca, încă-i mai vâra în țoașcă ce mai găsea prin bucătărie: o cutie de pateu, o conservă de pește, niște prăjituri mai uscate, o bucată de brânză"*[11].

Analiza atentă a fiicei sale, Ivona, se realizează de către bătrâna Vica, tot din perspectiva "așa mamă, așa fiică". Filosofia de viață a Sophiei este surprinsă în afirmația aproape lacunară, în care se vreau un bun sfetnic pentru madam Delcă: *"Trebuie să știi bine în viață, Vica, ce vrei... dacă te ții cu dinții de ce vrei, până la urmă să știi, că ceva tot îți iese"*[12]. Din perspectiva Vicăi, nu i se iartă nici escapadele prin care este taxată relația extraconjugală cu Titi Ialomițeanu.

b) Văzută din perspectiva Ivonei, Sophie este o supraviețuitoare "a altor vremi" și deseori invoca ideea că aceasta avea o singură speranță și anume, plecarea chiriașilor și recondiționarea mobilei de epocă la care ținea atât de mult și care însemna o pecete a nobleței pierdute prin intervenția crudă a regimului comunist. Surprinde prin dezamăgirea generată de schimbările noii lumi și prăbușirea definitivă a unui întreg sistem de valori. Oricât de mult s-ar fi luptat pentru repoziționarea familiei, lupta se dovedea fără finalitate, ceea ce întreținea în permanență frustrarea, dezgustul și neîmplinirea.

c) Dezvăluită prin propria voce narativă, Sophie este o femeie tânără și cochetă *„Să te simți atât de tânără și atât de dornică de a trăi, și totul împrejur să-ți stea împotrivă! Să n-ai ca viitor și perspectivă decât îngrijirea unui bolnav capricios și excesiv, a unei surori egoiste și răsfățate, în plus un război ce pare-se că stă să înceapă"*[13]. Este soția profesorului Mironescu, o reprezentantă a burgheziei dintr-o epocă trecută ("după-amiaza de vară din 1916"). Demonstrează că iubește viața cu toate plăcerile ei, în ciuda faptului că experimentează nemulțumiri și impasuri ale spiritului său liber care nu suportă încarcerarea și în permanență dorește să scape de tipare și camuflaje. Are o sarcină nedorită, apoi va a naștere unui copil, Ivona, cu privire la care nu va manifesta nici un interes pentru a o crește și a o educa.

IVONA SCARLAT – FEMINITATEA BLAZATĂ

---

[11] Gabriela Adameșteanu, *Op. cit.* p. 61.
[12] Idem, p. 61.
[13] Idem, p. 80.

Ivona, este femeia cuminte şi intelectuală, fiica nedorită a Sophiei, o altă voce feminină importantă a romanului şi o altă faţă a memoriei. Din perspectiva Vicăi, aceasta este caracterizată prin urâţenia fizică dată de: o anume paloare şi apatie, prezente încă din copilărie. Este lipsită total de interesul pentru cochetărie, este introvertită şi anxioasă şi dezvoltă un adevărat cult al tatălui, pe care-l pierde prematur. Discreţia maximă este atuul ei, la care se adaugă minimul interes pe care îl acordă bărbaţilor, precum şi sentimentul stabil, neîntrerupt, profund şi complex pentru soţul infidel, Niki, căruia ştie că îi este superioară. *"Aşa-s eu, madam Delcă, aşa-s eu mai raţională... Să ştii că mi-a prins bine-n viaţă". Răspunsul Vicăi este rapid şi ferm, dar în gând, pe un ton dojenitor: "Să fi făcut omul meu ce face al tău... aveam io ac de cojocul lui... Da blega de Ivona, ea cu serviciu, ea cu prietinile, cu ţigarea-n gură şi cu cafelile. Ea habar n-are ce face Niki".* Cu toate că Vica era invitată în casa Ivonei, pentru a-şi ridica suma de 50 de lei, promisă, în amintirea Sophiei, uneori nu ezită să o apostrofeze pe aceasta, manifestând a atitudine de superioritate şi chiar dispreţ: *"Formidabil de vicleni sunt oamenii simpli, vicleni şi cu tupeu... Şi-atât de bine îşi cunosc interesul! Ei nu se pierd ca noi, cei cultivaţi, în plasa sentimentelor, a idealurilor, ei n-au fost de mici educaţi în acest mod... ei îşi cunosc interesul şi şi-l urmăresc din aproape în aproape".*

Vica, la rândul ei, va confirma această teorie, preluată de Ivona de la soţul ei: *"Ştie ea ce merită alde Ivona — pup-o in bot şi ia-i banu tot". Ivona este însă o intelectuală, destul de rezervată, o aristocrată"nu atât prin apartenenţa la fosta ei clasă socială, cât printr-un mod de existenţă extrem de vulnerabilă sub masca unui calm îngheţat"*[14].

MARGOT GEBLESCU – FASCINAŢIA LUXULUI

Margot Geblescu este un personaj reprezentat într-un cadru restrâns, este sora Sophiei, crescută de aceasta, deoarece părinţii mor, în urma unui accident feroviar. Studiază la Şcoala Centrală şi este nemulţumită de severitatea domnişoarei Bastien: "care priveghează orişice aplecare spre lux a elevelor şi priveghează orişice contact cu servitoarele şcoalei"[15].Reprezintă simbolul feminităţii dependente de lux şi lipsită de probleme, temperamentală, curajoasă, răsfăţată până la un punct. Respinge cererea în căsătorie a lui Titi Ialomiţeanu, căsătorindu-se cu aventurierul Geblescu, care odată cu venirea comuniştilor la putere, îşi va lua tălpăşiţa şi se va stabili în străinătate, pentru a scăpa de persecuţii. Acest gest egoist va genera dezastrul

[14] Alex Ştefănescu, *Op. cit.*, p. 235.
[15] Gabriela Adameşteanu, *Op. cit.* p. 103.

familiei: confiscarea bunurilor, desele urmăriri, întocmirea dosarului politic, încercările lui Margot de a salva aparențele. Spirit întreprinzător, aceasta își deschide o Casă de modă și se bucură de prosperitate. La final însă este însă pedepsită, prin cinci ani de închisoare pentru „omisiune de denunț", apoi descompusă de cancer și cobaltoterapie. Pregătirea pentru întâlnirea cu Titi, pentru care are o pasiune încă din adolescență conturează preocuparea femeii pentru imagine, dar și pentru asumarea de instrument al seducției: "Caută febril în caseta cu bijuterii îmbrăcată în argint, degrabă degetele i se agață de șiraguri și lănțișoare, un medalion, asta i-ar face trebuință. Un medalion în care să așezi un chip drag și o șuviță blondă".

Așadar, romanul Gabrielei Adameșteanu prezintă fețele memoriei prin tehnica flash-back-ului și prin fluxul memoriei involuntare. Astfel se explică dislocările cronologice declanșate de anumite fapte, obiecte, locuri, personaje, evenimente, toate fiind dirijate prin prezența Vicăi. Asemenea unui joc de șah, experiențele de viață ale personajelor parcă se intercondiționează, dar cel mai vizibil efect al fețelor memoriei este zugrăvirea unui tablou în care sunt consemnate schimbările de natură politică cu efect imediat și crud asupra biografiilor personajelor. Nota de sinceritate prin care sunt prezentate istoriile biografice fixează tabloul într-un realism dominat de prefaceri, transformări și experiențe distructive de viață, statut, conștiință și umanitate. Din această perspectivă, putem considera istoria "un personaj" cu valoare de simbol, prin care se trasează o traiectorie imprevizibilă de linii frânte[16], din care doar fețele memoriei mai izbutesc să reconstituie "o dimineață pierdută" în negura uitării.

„Gabriela Adameșteanu se distinge prin calitatea scriiturii și prin melancolia privirii, care acoperă aproape un secol de istorie românească. Romanul înlănțuie vocile care se îngână și își răspund, amestecând vioi, dar perfect structurat epocile. Brutalizați de circumstanțe, indivizii descriși de Gabriela Adameșteanu nu sunt totuși prezentați ca inocenți. Scriitoarea se delectează să le descrie erorile de apreciere, mai ales a sentimentelor celuilalt"[17].

---

[16] Gheorghe Perian, *Scriitori români postmoderni,* E.D.P., R.A., București, 1996, p.72 .

[17] http://www.polirom.ro/catalog/carte/dimineata-pierduta-4742 Raphaelle Relolle, *Le Monde.*

Bibliografie

Adameșteanu, Gabriela, Dimineața pierdută, București, Editura Polirom, 2015.
Gheorghe Perian, Scriitori români postmoderni, E.D.P., R.A., București, 1996, p.72
Monica Lovinescu, Dimineață pierdută sau România pierdută, Cronica radiofonică.
Simion, Eugen, Scriitori romani de azi, I-IV, Ma. Cartea Românească, București, 1974- 1989.
Ștefănescu, Alex, Istoria Literaturii române contemporane 1941-2000, Editura Mașina de scris, București, 2005.
http://www.polirom.ro/catalog/carte/dimineata-pierduta-4742 Raphaelle Relolle, Le Monde.
www.litero-mania.com/tag/dorica-boltasu-nicolae/, Femei în dimineața pierdută, Dorica Boltașu Nicolae.

ICONIA CUZMA ŽIVANOVIĆ–O IREPETABILĂ FEMA, ŽIVKA ŞI ANETA DUDULEANU

Eufrozina Greoneanț
Şcoala de Înalte studii pentru educatori
„Mihailo Palov" – Vârşeț, Serbia

Pe doamna Iconia, aşa cum obişnuiam să-i spunem, am cunoscut-o demult, atunci când am trecut pragul şcolii. Nu a fost învățătoarea mea, dar fiind împreună cei de la cursul inferior, nu aveai cum să n-o cunoşti. Figură marcantă, de o seriozitate mai rar întâlnită, inspira frică, mai ales, pentru cei mici. Adevărul era că avea o inimă de aur. Şi era un foarte bun pedagog, un foarte bun dascăl care ştia, în pofida seriozității, să intre tiptil în sufletul celor mici. Ulterior, după foarte mulți ani, am putut să o admir pe scenă şi oricâte versiuni ale „Doamnei ministru", cunoscuta comedie a marelui dramaturg sârb Branislav Nušić le-aş fi văzut, rămâneam cu ideea că niciuna nu putea fi interpretată mai bine decât a făcut-o Iconia Cuzma, învățătoarea de la şcoala noastră din Nicolinț. Informații concrete despre viața şi activitatea doamnei Iconia le-am auzit în anul 1993, când un grup de entuziaşti, coordonați de marele fiu al satului, Gheorghe Bosioc, să înființeze ziarul sătesc „Satul 899" la Nicolinț, editat de Comunitatea locală. În primul număr al acestei publicații, am avut fericita ocazie să stau de vorbă cu Iconia Cuzma Živnović şi atunci am reuşit, într-adevăr, să o cunosc pe Iconia - mamă, Iconia - cadru didactic, Iconia – un foarte bun pedagog, Iconia – om de cultură, Iconia –actriță. Şi toate împreună, o personalitate integră, plină de simpatie şi har. Atunci am consemnat: *Stau față-n față cu „Doamna ministru", zâmbesc ironic la braț cu Fema, trăiesc tragedia vieții alături de Aneta Duduleanu. Apoi întoarcem filele trecutului şi prind surâsul din oglindă al unei fetițe de 8-9 ani care stă de vorbă cu propria imagine. Plecată-i mămica, pierdută-n munca din bătătură bunica, iar oglinda din străməşi, agățată-n colț în „cong" deschide lumea imaginației. Nu lipsesc nici broboada şi cătrința furate din dulap, tocmai ca-n mult cunoscuta poezie a lui Coşbuc pe care a recitat-o."*[1]

Acesta a fost începutul. La vârsta respectivă, recitând „La oglindă", pe furiş, pentru ca nimeni să n-o surprindă, şi-a urmat deja calea destinului. Atunci nu ştia că peste ani şi ani, mica fetiță din fața

[1] Eufrozina Greoneanț, Iconia Cuzma Zivanovic – legenda scenei din Nicolinț, *Teatru ca trăire şi pasiune,* publicația „Satul 899", priodic al Comunității Românilor din Iugoslavia, filiala Nicolinț, anul I, nr. 1993

oglinzii va deveni „marea actriță" a Teatrului Profesionist din Vârșeț, călăuzitor de drumuri pentru multe generații de copii și un și mai bun dascăl și inițiator în arta actoriei pentru tinerii din satul unde urma să-și trăiască viața. Iconia Cuzma Živnović s-a născut în anul 1931 la Râtișor. După absolvirea Școlii Normale din Vârșeț începe să lucreze ca învățătoare la Glogoni, unde împreună cu copiii și tineretul de aici pune în scenă mai multe piese de teatru. La prezentarea unui spectacol la Panciova a fost remarcată de domnul Luca Nicolae, directorul Teatrului Popular Român din Vârșeț. Astfel, i-a fost deschisă calea spre profesionalism și o adevărata artă teatrală. În cei cinci ani pe care îi trăiește aici, Iconia Cuzma se perindă prin soarta diferitor roluri interpretate cu adevărată pricepere și măiestrie. Iconia a fost Dejaneira din „Mirandolina", Akulina Ivanovna din „Micii burghezi", Didi Mazu din „D-ale carnavalului", Dacia din „Titanic vals", Sidonia din „Popa Cira și popa Spira", Sofica din „Mușcata din fereastră", Nata din „Familia Blow", Pela din „Familia rea", Lady Milford din „Intrigă și iubire", Zoe din „O scrisoare pierdută", Adela din „Sirena", lăsând în fiecare rol interpretat o parte din suflet.

După desființarea Teatrului Popular Român, Iconia Cuzma revine în învățământ, iar căile vieții o aduc la Nicolinț, unde își întemeiază o familie. Având experiența obținută la Teatrul Popular Român din Vârșeț, doamna Iconia Cuzma Živanović, a început să lucreze și să monteze spectacole, în primul rând cu elevii de la școala generală din Nicolinț, iar împreună cu alte învățătoare din localitate montează spectacolele "Gardul fermecat", „Omul de rând", „Însurătoare și măritiș". În același timp lucrează cu un grup de tineri talentați, montând spectacole pretențioase. Experiența câștigată pe scena Teatrului Profesionist din Vârșeț a fost una deosebit de importantă, astfel că doamna Iconia a reușit să înființeze la Nicolinț o adevărată școală de teatru, unde tinerii au învățat încet dar sigur „arta jocului pe scenă". În categoria acestei generații tinere de actori amatori îi putem aminti pe Traian Minda Cârsta, Traian Căcina, Pavel Greoneanț, Elena Minda, la care, odată cu trecerea timpului, s-a alăturat o altă generație: Livia Mărgan, Livius Ștefan, Cornel Corneanu – Minu, Angelica Guțu, și alții.

Ulterior, această școală de teatru a Iconiei Cuzma Živanović și-a confirmat primele realizări, prestația pe scena „Zilelor de Teatru ale Românilor din Voivodina" fiind una demnă de remarcat. Primul spectacol de mare răsunet a fost „Măistorița la modă" de Jovan Sterija Popović în care Iconia a deținut unul din rolurile principale și a semnat regia spectacolului. Este vorba de anul 1973 și prima ediție a „Zilelor de

Teatru ale Românilor din Voivodina", când spectacolele au fost urmărite de un juriu de specialitate care a apreciat şi nominalizat cele mai reuşite realizări, regie, scenografie şi roluri interpretate. La această ediţie, spectacolul nicolincenilor s-a clasat pe locul IV, iar Iconia Cuzma Živanović a fost nominalizată pe locul de frunte pentru rolul interpretat. Ediţia din anul 1977 a „Zilelor" a avut o importanţă deosebită pentru trupa de actori amatori din Nicolinţ. Pe scenă a urcat din nou Iconia Cuzma Živanović în rolul principal din „Doamna ministru" de Branislav Nušić, spectacol regizat de Zvonimir Jovčić. Nicolincenii s-au plasat pe locul II, Iconia Cuzma Živanović a obţinut locul I pentru interpretarea rolului Živka, iar Silvia Mandreş Cinci a fost premiată cu locul II pentru scenografie.

Începând cu anul 1980, activitatea teatrală din Nicolinţ a consemnat o vertiginoasă linie ascendentă. Venirea lui Iosif Maria Bâta a deschis o nouă pagină în viaţa amatorilor din această localitate. Repertoriul a devenit mai select. S-a optat pentru spectacole pretenţioase şi foarte mulţi tineri au reuşit să treacă prin această adevărată şcoală de teatru. Nu putem vorbim de această perioadă fără să amintim spectacolul „Gaiţele", montat de acelaşi Iosif Maria Bâta, plasat pe locul III la ediţia din anul 1981 a „Zilelor", Iconia Cuzma Živanović, obţinând premiul III pentru rolul Anetei Duduleanu. Spectacol nicolincenilor este apreciat pozitiv de către omul de cultură, poetul şi ziaristul Ioan Flora, care consemnează în săptămânalul „Libertatea" (1981) că „spectacolul cu comedia „Gaiţele"prezentat de formaţia de amatori din Nicolinţ a demonstrat că viaţa teatrală în rândul naţionalităţii noastre cunoaşte o remarcabilă ascensiune, începând cu ultimele câteva ediţii ale „Zilelor de Teatru".[2] O realizare importantă s-a consemnat şi în anul 1988, când actorii amatori din Nicolinţ s-au pus pe fapte mari. S-a montat spectacolul „Parvenita", în regia lui Branko Petković, apreciat ca cel mai bun spectacol al ediţiei. Presa vremii a consemnat următoarele: „Având în vedere faptul că la ediţia din acest an a „Zilelor" s-au putut vedea realizări cam slabe şi cu actori amatori care nu s-au prea distins pe scenă, putem afirma cu certitudine că spectacolul nicolincenilor s-a ridicat mult deasupra celor văzute până în prezent. Realizat ca un tot unitar, fără de căderi, deseori întâlnite la amatori, cu acţiunea bine interpretată de la început până la sfârşit. Pe lângă Iconia Cuzma Živanović, (protagonista), la reuşita spectacolului şi-au dat contribuţia Maria Drăghici, Cornel Corneanu-Minu, Ghertruda Samoilă.

---

[2] Miloş Miodrag, *Fascinaţia scenei*, (1999). Editura *Libertatea*, Panciova, p. 48

[3]De amintit că Iconia Cuzma Živanović,a obținut premiul I pentru rolul feminin, Maria Drăgănici a fost deținătoarea locului II. Au fost premiați și Cornel Corneanu-Minu, Ghertruda Samoilă și Traian Căcina.

Din acest îndepărtat an 1988, Iconia Cuzma Živanović nu a mai urcat pe scenă, dar a continuat să fie alături de actorii amatori din Nicolinț, susținându-i moral și fiind cu sufletul mereu alături de ei. Întotdeauna a fost așteptată cu drag în trupa de teatru de amatori de pe lângă Căminul Cultural din Nicolinț; sugestiile, observațiile, sfaturile ei au fost ascultate, iar cuvintele de laudă ale doamnei Iconia, au ajuns la sufletul celor care s-au implicat în viața teatrală a nicolincenilor.

[3] Ibidem. p. 74

În ultima perioadă a vieții a părăsit Nicolințul și s-a stabilit la Belgrad, unde a trăit împreuna cu familia fiicei Marina. S-a stins din viață pe data de 29 august 2001. Este înmormântată la Belgrad. Unicul copil, fiica Marina, i-a moștenit dragostea și afinitatea pentru munca și instruirea celor mici, pentru arta de a fi învățător, dar nu și talentul actoricesc. Pentru toți cei care au cunoscut-o, pentru foștii ei elevi, pentru cei care au reușit să o cunoască din poveștile spuse de contemporanii ei, Iconia Cuzma Živanović a rămas să fie simbolul dascălului dedicat profesiei și persoana care a reușit să contribuie vădit la dezvoltarea vieții teatrale amatoricești din Nicolinț.

În prezent, când deja de mulți ani, la Nicolinț, nu se mai face teatru, când tinerele generații, care trebui să se implice în astfel de activități, nu au reușit să guste din emoția „jocului de scenă", rămâne să trăiască vie și palpabilă imaginea doamnei Iconia și „epoca de aur"a vieții teatrale din această localitate.

Bibliografie

Miloș, Miodrag, *Fascinația scenei*, (1999). Editura *Libertatea*, Panciova.
Publicația *Satul 899*, periodic al Comunității Românilor din Iugoslavia, filiala Nicolinț.
Săptămânalul *Libertatea*,Casa de Presă și Editură *Libertatea*, Panciova.

EXPERIMENTUL *FEM*

Oana-Larisa Oanea,
Universitatea „Transilvania"
Braşov

Lucrarea de față nu se apleacă asupra temei vaste a prozei postdecembriste, ci asupra experimentului epic al Magdei Cârneci, romanul *Fem,* ca parte a experienței feminine din această perioadă și a metamorfozelor pe care prozatoarele literaturii române postcomuniste le comportă. În acest sens, am apelat la termenii lui Gilles Lipovetsky, „a treia femeie" sau "femeia nedefinită", un produs al lumii moderne și postmoderne, care își exercită drepturi, altădată de neconceput, fiind liberă să-și guverneze propriul destin existențial. Întrebarea care se ridică în urma acestei premise este dacă *Fem* a Magdei Cârneci este și ea o a treia femeie sau care este evoluţia ei în climatul literar şi cultural românesc actual şi dacă există o formulă a discursului literar feminin identificabilă în proza postdecembristă. Răspunsurile vin aici din romanul prozatoarei-subiect, care alege să-și salveze personajul prin ironie și nu numai.

1. Considerații preliminare

Discursul feminin al generației de prozatoare post-decembriste a ajuns să fie foarte prezent în peisajul literar românesc. De altfel, acest notabil pas, început a fi abordat din ce în ce mai frecvent în studii şi cercetări, înseamnă sincronizarea literaturii române cu modelele europene actuale, o privire asupra istoriei literaturii române feminine confirmând prezența frecventă a vocii scriitoarelor noastre în aliniamentul erudit european. Se cere, însă, o primă lămurire a subiectului propus, şi anume distincţia între discursul feminin şi cel feminist. Există o polifonie vorace în (re)definirea conceptelor şi intersectarea acestora, delimitarea în literatură, în artă, fiind indispensabilă în actul receptării şi interpretării textului. Îndepărtându-ne, astfel, de „biblia feminismului", scrisă de Simone de Beauvoir (Beauvoir 1949) şi de ideea că femeia nu se naşte, ci devine, voi aduce în discuţie eseul lui Gilles Lipovetsky, *La Troisième femme: permanence et révolution du féminin* (1997), în care sociologul, filosoful şi scriitorul francez prezintă o nouă imagine a femininului, diferită de „istoria femeilor" – ca expresie a evoluţiei identităţii. Supuse procreării, de sub al cărei stigmat s-au eliberat, astăzi ele încep să se impună, prin noi viziuni, în spaţiul până mai ieri patriarhal, tocmai prin plusul lor afectiv şi estetic. „Femeia-subiect", rangul la care o ridică Lipovetsky pe cea de-a treia femeie, a secolului nostru, dotată cu

puterea de a se reinventa pe sine însăşi, este 'femeia nedefinită' în toate domeniile de acţiune – casnic, social, artistic, literar, profesional, economic etc. – şi indispensabilă societăţii actuale (sau ba). Bine ancorat în istoria femeii de-a lungul timpului, autorul aduce în discuţie şi primele două tipologii, cea a secolului al XVIII-lea, numită sugestiv „femeia depreciată" (Lipovetsky 2000, 180) - apreciată doar ca „un rău necesar", supusă şi inferioară sexului masculin, desconsiderată, nesocotită sau chiar defăimată, şi cea a secolului al XIX-lea, „a doua femeie" sau „femeia slăvită" (Ibidem, 182), o femeie, de această dată, venerată, cinstită, muză, idol sau iubită, fără preocupări în spaţiul falocentric însă, deci o variantă confortabilă dacă nu chiar femeia ideală. Dar cele două tipologii victimiza(n)te sunt precedate de „feminismul puterii", de tipul femeii moderne care pare a fi semnat un pact mefistofelic, graţie sau din cauza vieţii sociale şi profesionale active. Apariţia femeii-subiect, explică autorul, ţine de trei elemente fundamentale: de maternitate, de renunţarea la instituţia căsătoriei şi/ sau a familiei şi de egalitatea în drepturi apărută în viaţa de cuplu, ceea ce transformă „a treia femeie sau femeia nedefinită" (2000, 187) într-un cameleon cu grad ridicat de adaptabilitate la mediu, aşadar, o prezenţă uneori incomodă. În finalul eseului său, sociologul şi filosoful francez oferă soluţia pentru echilibrul dintre raportul masculin-feminin şi discuţiile disputate printr-o cultură care ar avantaja personalitatea subiectului: „o mai slabă dominare a clişeelor sexuale, o mai mare pondere acordată individualităţii şi talentelor sale, aceasta este panta noii epoci individualiste" (Ibidem, 216), chiar dacă ultimele sale cuvinte sunt: „*Criza identităţii* este mai curând o imagine literară decât un fenomen social de fond: bărbatul reprezintă viitorul omului, iar puterea masculină, orizonul durabil al vremurilor democratice" (Ibidem, 243). După cele peste 200 de pagini de analiză profundă din perspectivă filosofică şi intuiţie de sociolog asupra evoluţiei condiţiei feminine şi receptarea ei astăzi, cel care semnează studiul ne permite trecerea către tărâmul artei şi aplecarea noastră asupra unei a doua chestiuni: dihotomia feminin-masculin în literatură. Astfel, o nouă perspectivă de abordare a temei noastre am regăsit-o în argumentul Virginiei Woolf din eseul despre relaţia femeilor cu literatura, *A room of One's Own,* publicat în 1929, ca reacţie împotriva exagerărilor unor profesori universitari ai vremii care nu ezitau să scrie despre inferioritatea nativă a femeilor. Aprecierile justificate ale autoarei britanice definesc literatura ca un act artistic androgin, eliberat de conştiinţa sexualităţii. Calitatea lucrării sale vine tocmai de pe poziţia echidistantă, nepărtinitoare, lipsită de militantism, din care Wolf îşi prezintă viziunea,

dar şi din nota subtil ironică a discursului său. Aşadar, sora imaginară a lui Shakespeare, Judith, reuşeşte să calmeze o primă furtună a dihotomiei. Judith este cea care răspunde întrebării apărătorilor literaturii masculine: de ce, dacă sunt la fel de talentate sau de capabile ca bărbaţii, femeile nu au reuşit să lase în urmă opere memorabile, calitativ şi/ sau cantitativ? 'Sora' lui Shakespeare, fiica virtuală a Virginiei Woolf, lămureşte chestiunea prezentând situaţia socială şi economică a femeii de-a lungul timpului, care, prin precaritate sa, a reuşit să permită întrebarea până mai azi actuală. Realitatea este că, da, pentru a scrie sunt necesare o serie de resurse financiare şi un spaţiu care să îţi permită izolarea (închiderea cu o cheie din interior) în timpul focului creaţiei (500 de lire şi o cameră personală) (Wolf 1929). Şi chiar dacă vorbim despre femeile aristocrate, care beneficiau de aceste avantaje, era nevoie de o mentalitate, care să te accepte, şi de un anumit climat cultural. Iar lucrurile, ştim bine, nu au stat deloc aşa. Aşadar, după lungi peregrinări şi după o adolescenţă şi o tinereţe specifică educaţiei vremii, violent resimţită, sora lui Shakespeare se sinucide, înmormântată fiind la margine de drum, în anonimat, bineînţeles. Destinul lui Judith, aşa cum o imaginează Virginia Woolf, este asemănător, probabil, cu cel al oricărei femei, ucisă de istorie, care ar fi avut preocupări şi gânduri de eliberare intelectuală, o metaforă pentru soarta tristă a gen(i)ului feminin. Iar dacă ideea persistă şi genul masculin se simte, în continuare, superior genului feminin, ne întrebăm noi retoric: de unde nevoia imperioasă a artiştilor (de gen masculin) să aducă la tăcere natura sensibilă şi inferioară a femeii?

Mutatis mutandis, a vorbi despre poezia feminină sau despre proza feminină a unei perioade înseamnă, la prima vedere, o provocare a genului, o diferenţiere nedorită pe criteriul calităţii. Scriitura, indiferent că este produsul unui bărbat sau al unei femeie, trebuie să fie apreciată doar ca fiind bună sau proastă, reuşită sau mai puţin reuşită, fără a implica o conştiinţă a sexualităţii. Harold Bloom este convins, aşa cum suntem şi noi, că valoarea estetică a unui text literar apare atunci când acesta ne ajută să ne înţelegem propria identitate: „sinele individual este singura metodă şi unicul standard pentru înţelegerea valorii estetice" (Bloom 1998). Sigur că este tentant să spunem, cunoscând experienţa poate mai vastă a femeii în ceea ce priveşte singurătatea şi introspecţia, că ele ar avea mai multe de spus, dar astfel nu am face decât să ridicăm nişte ziduri inoportune în construcţia grandioasă care adăposteşte literatura. Continuându-ne incursiunea, trebuie să amintim că nici societatea noastră şi literatura română nu este străină de eterna dihotomie. În perioada interbelică, mai exact în 1922,

în aceeaşi capcană a falocentrismului cade criticul literar Paul Zarifopol. În articolul „Feminism" din rubrica *Din registrul ideilor gingaşe*, revista „Viaţa românească", într-o notă voit acidă, el vorbeşte despre „exoticele icoane" ca fiind nişte „oameni fundamental practici", calitate ce limitează, de la sine înţeles, activitatea artistică:

„Ca toţi dezmoşteniţii, femeia trăieşte, în cutele obscure ale sufletului său, din resentiment; este radical prepuielnică, totdeauna la pândă, şi fricoasă de a fi păcălită. (...) Naivitate şi inocenţă poate avea obijnuita jumătate a speciei noastre doar numai în credinţa ei că are dreptate să lupte fără preget şi cu orice preţ. Încolo, un practicism absolut o stăpâneşte. De aceea este şi are să fie un subiect excelent pentru politică, singura treabă pentru care deocamdată poate avea înţelegere adevărată, apetit autentic şi capacităţi natural dezvoltate de condiţiile vieţii sale istorice."

Aşa cum perioada interbelică nu a încurajat pătrunderea 'sexului gingaş' în spaţiul literar, nici regimul comunist nu o va face, rolul femeii, cu prea puţine excepţii, fiind unul foarte bine definit (în termeni lipovetskieni). Dan C. Mihăilescu subliniază corect condiţia femeii în această perioadă:

„Feminitatea încoronată, noblețea superb, infantil sau parşiv alintată... Sensibilitate, senzualitate, instinct şi educaţie (...). Feminitatea ultragiată, a cărei naturală, inocentă vulnerabilitate se vede călcată în copitele unei istorii bestiale, trecând umilitor din avuţie, adică din confortul domestic al gospodăriei ţărăneşti, sau din efervescenţa saloanelor culturale, în animalitatea carcerei, mizeria interogatoriilor şi duhorile dormitoarelor colective. Şi feminitatea spirituală, iniţial etic, apoi afectiv şi civic arhitecturată conform opreliştilor, cruzimilor, aberaţiilor şi malformărilor specifice unei istorii în care omul devenise doar o cifră în statisticile ororii." (Dan C. Mihăilescu 2013, 9-10)

În capitolul introductiv, „Plecăciune subiectului", din eseul *Castelul, biblioteca, puşcăria*, acelaşi critic conchide elocvent: „ce mult am avut, ce nimic ne-a rămas". (Mihăilescu 2013, 11). Părăsind istoria oprimărilor gen(i)ului, între toate artele, totuşi, domeniul în care ele-le s-au aflat mereu în poziţia de „creator prim" este literatura, tărâmul pentru care este necesară intuiţia, „apanajul suprem al femeilor" (Ralian 2014, 166). Trăsăturile necesare, indiferent de epocă, sunt – subliniază autoarea eseului – comprimarea, imagistica, introspecţia, căreia i se adaugă erotismul specific.

2. Experienţa comunismului în proza feminină posdecembristă

Având în vedere acest drum al condiţiei femeilor, voi încerca transferul lui în literatura contemporană, anume la scriitoarele de proză

postdecembristă. Discursul nu doresc a fi îndreptat spre a treia femeie lipovetskiană din punct de vedere social, ci prin prismă identitară. Proza scriitoarelor din literatura română de după 1990 a început să fie observată nu doar cantitativ, ci şi calitativ, şi, ce este foarte important, în mod epicen. O explicaţie, poate fi, este adevărat, şi vocea criticii feminine, tot mai prezentă în spaţiul cultural românesc. *In nuce*, ceea ce voi dori să subliniez în continuare este raportul dintre biografic şi ficţional, reconstrucţia identităţii feminine şi dacă rememorarea prin retrăire scrisă poate face diferenţa între discursul feminin şi cel feminist. Restricţiile comunismului au determinat multe scriitoare să se întoarcă la trecut pentru 'topo-analiza' lui, folosind termenul lui Gaston Bachelard din *Poetica spaţiului* (Bachelard 2003, 40), prin vizitarea acestei geografii a memoriei, prozatoarele reinterpretând şi reorientându-şi discursul prin pastişarea personală a unor experienţe preexistente, uneori ironic, alteori ambiguu, uneori mai feminin sau mai masculin, alteori mai feminist, prin lupta lui 'altul' cu 'celălalt' (Ilie 2008, 15-18). Trecutul, acum revalorizat, redinamizat şi prin filtrul afectiv al prezentului, va da naştere unor metamorfoze ale acestor experienţe din perioada comunistă, re-(dez)-umanizând sau eliberând, pentru a putea ajunge din nou la reveria 'anima' (explicată de acelaşi Bachelard în *Poetica reveriei*). În incursiunea mea în proza feminină postdecembristă am avut în vedere texte despre condiţia femeii în perioada comunistă, din spaţiul literar românesc. Am constatat, astfel, că există elemente comune, elemente de unitate, dar şi diferenţe în discursul lor narativ, metamorfozele experienţei a celei care semnează Cartea, prin intermediul topo-analizei bachelardiene, fiind dintre cele mai variate. Câteva astfel de metamorfoze, aşadar jocuri ale perspectivelor, le-am descoperit în reţetele pe care (şi) le oferă prin actul eliberator al scrisului o serie de scriitoare ce poartă urmele sensibile ale experienţei totalitarismului. Astfel, Adriana Babeţi ne propune pe calea introspecţiei prin lectură o doză de dopamină pentru bucurie şi împotriva tristeţii, în timp ce Gabriela Adameşteanu, după ce ne prescrisese tonusul Vicăi Delcă, propune acum defularea, retrăind prin Letiţia Arcan eliberarea de tenebrele regimului. Reţeta defulării o foloseşte, cu alte ingrediente şi în alt registru, şi Anamaria Beligan, în *mamabena.com* sau, din contră, alegând blocajul amintirilor, prin amnezia lui Matei, personajul principal din *Scrisori către Monalisa*. Nora Iuga aplică tratamentele de reîntinerire şi o face bine, Adriana Bittel se salvează prin autoironie, Doina Ruşti descifrează misterul morii, măcinând trecutul fantomatic, iar Herta Müller îşi face auzit strigătul împotriva durerii produse de comunism prin aproape fiecare

respirație literară. Astfel, se pot observa re-deveniri ale autoarelor prin metamorfozele experiențelor lor literare. O astfel de metamorfoză este cea a fugii, întâlnită la Ana Blandiana. În *Sertarul cu aplauze*, întreg imaginarul cărții stă sub semnul fugii, ca act de lașitate sau ca act al înfrângerii, idee transmisă de personajul-cheie:

„Faptul că fuga este o constantă a istoriei nu o împiedică însă să fie un semn de înfrângere. În pofida opiniei comune, ea aduce rareori salvarea care se așteaptă de la ea. Mult mai adesea, și într-un sens mult mai profund, ea este o ars moriendi, o artă a părăsirii vieții. Și în cazurile radicale, ea îmbracă într-adevăr forma sinuciderii. În acest sens, și numai în acest sens, ea este și o eliberare." (Blandiana 1992, 74)

Metamorfoza măștilor, pe de altă parte, pe care o regăsim în periplul literar al Doinei Ruști, relevă ipostaze și roluri multiple. Tonusul și verva discursului său literar o transformă din instanță exterioară a textului într-una interioară, personajul Ruști confirmând prin *Manuscrisul fanariot*, de exemplu, valoarea estetică a scriiturii, o notă distinctă fiind ironia tonului, construcția de tip cinematografic și emfaza cuvintelor. Talentul ei își revendică însă dreptul din trecutul fantomatic care o bântuie, romanul *Fantoma din moară* reprezentând părăsirea spațiului claustrant al regimului comunist, prin topo-analiza geografiei memoriei, și prin a cărei retrăiri autoarea reușește să se elibereze de un mit, întoarcerile ei, după apariția acestei proze, demonstrând recalibrarea de care avea nevoie, devenirea în urma Experienței. O altă metamorfoză este cea a trecutului, tabloul literar al scriitoarelor postdecembriste confirmând existența ei printr-un segment care se înscrie în genul hibrid al autoficțiunii, gen care funcționează ca o formă de reprezentare a unor experiențe care au determinat distanțarea de sine, recursul la memorie transformându-se într-un proces de re-devenire identitară. În autoficțiunea feminină, această reconstruire a sinelui se realizează mai ales prin corporalitate și prin recunoașterea și afișarea sexualității. Având în vedere elementele bio-psiho-sociale, feminitatea corporală reprezintă un element identitar de bază, subiectul corporal având un rol important în literatura sinelui. Din această perspectivă pot fi observate și romanele Norei Iuga, cu proza sa poematico-erotică (dar nu și pornografică), procedeele de care face uz regăsindu-se la nivelul expresiei și la cel al imaginii. Metamorfoza durerii se observă prin expunerea traumei, manifestată prin explorarea episoadelor biografice care și-au lăsat amprenta profund în identitatea scriitoarelor. Șocul cultural este metamorfozat literar prin deplasarea în toposul trecutului, redat apoi printr-o polifonie a limbajului, chiar dacă

are un caracter traumatic. Asemenea altor literaturi care au experimentat momente de cumpănă (socială, culturală, politică sau istorică), şi literatura română se defineşte, la rândul ei, prin deconstrucţia trecutului comunist şi prin prezentul condamnat la evadarea din cotidian. În acest sens, scriitoare mature, precum Ana Blandiana, Gabriela Adameşteanu, Doina Ruşti, Simona Popescu, Magda Cârneci sau Herta Müller, chair dacă nu apelează toate la exerciţiul autoficţiunii, ele sunt adepte ale geografiei memoriei, oferind o scriitură a construcţiei identitare. Confirmând deja pe plan literar, ele aleg să scrie pentru a putea pătrunde în „poetica reveriei" (Bachelard 2005) prin întoarcerea către sine pentru surprinderea toposurilor interioare, aflarea sinelui relevându-se prin intermediul introspecţiei sau al vizionarismului. 'Tovarăşe de drum', aşa cum au fost reunite unele dintre ele într-un volum coordonat de către Radu Pavel Gheo şi Dan Lungu, scriitoarele care au trăit lunga noapte a comunismului rememorează ficţional geografia sistemului totalitar, eliberându-se, reconstruindu-se sau reinventându-se, fiecare în stil propriu.

3. Experimentul Fem

Pentru exemplificarea prozei feminine în literatura postdecembristă, însă, mă voi opri asupra Magdei Cârneci, în romanul căreia, *FEM*, am descoperit o metafizică a simţurilor; aici, conceptele de *femeie, feminitate* şi *feminism* se împletesc şi curg firesc ca într-o avalanşă care stârnesc în tine profunde semnificaţii. Critic de artă şi redactor-şef la mai multe reviste din domeniul artelor plastice, Magda Cârneci este cunoscută şi pentru poezia sa, eseurile şi, iată, proza sa. Prin romanul *Fem*, apărut la editura *Cartea românească*, în 2011, şi reeditat la *Polirom*, în 2014, cu trimitere evidentă la o voce feminină, autoarea se întoarce la vizionarismul poeţilor francezi Baudelaire, Rimbaud, dar şi al romanticilor germani, ajungând până la interpretări ale textului biblic, căci „A scrie e un act religios în afara oricărei religii", una dintre afirmaţiile folosite de ea ca moto în deschiderea scriiturii aparţinându-i lui Georges Perros. Folosind aceeaşi strategie ca cea a Adrianei Babeţi în eseul *Amazoanele. O poveste*, autoarea face apel la arta războiului, având în vedere pentru structura 'poveştii' etapele manualului militar: îmbărbătarea, atacul, incursiunea, contraatacul, încercuirea, asaltul, parada şi, în cele din urmă, retragerea, metamorfozând armele în gânduri, apoi în cuvinte, discursul romanesc fiind elaborat în manieră confesivă şi având un caracter adresat. Astfel, cartea se deschide printr-un *Demaraj*, din care aflăm identitatea Ei:

„Dragule, să nu te sperii, am să-ţi spun un secret, eu sunt un fel de Şeherezadă (s. m.). O mică Şeherezadă de apartament de bloc dintr-un

cartier oarecare, dintr-un oraş de provincie, o Şeherezadă a ta, personală, chiar dacă tu nu vrei să-mi tai capul mâine dimineaţă dacă nu-ţi povestesc cele mai extraordinare istorii care să te ţină treaz toată noaptea. Pentru asemenea lucruri, ai la îndemână televizorul, ştiu prea bine că tu consumi în fiecare seară mari cantităţi de reportaje şi filme poliţiste şi melodrame şi porno şi documentare şi atâtea altele... [...] Nu, fii liniştit, nu o să te moralizez, eu o să fiu o Şeherezadă mai blândă, care-ţi povesteşte despre mine, despre noi, întâmplări mărunte şi totuşi stranii pe lângă care trecem fără să le dăm importanţă, istorioare uimitoare şi totuşi normale, scene misterioase pe care de obicei le uităm, memoria noastră le lasă cu încăpăţânare sau cu frică deoparte. O să-ţi povestesc despre mine şi de fapt despre tine, şi de fapt despre noi, chiar dacă ţie ţi se pare că asta nu are importanţă, viaţa ta, viaţa noastră nu are valoare, iar -istorioarele ei stranii şi mai puţin." (Cârneci 2014, 7-8)

Ironia, amprenta celor mai multe scriitoare postdecembriste care au trăit sub regimul totalitar, este o primă metamorfoză întâlnită în discursul prozatoarelor, o armă folosită şi de Şeherezada personală a bărbatului universal, în lupta cu ideile preconcepute ale spaţiului patriarhal. Romanul îşi ţese firul pe confesiunile stărilor, imaginilor, viziunilor pe care le are naratoarea şi care trăieşte despărţirea de un EL. În *Prolog*, aflăm condiţia femeii, rolul pe care trebuie să îl joace orice femeie în filmul domestic, o imagine, însă, împinsă uşor în derizoriu, întrucât *Fem*, cum voi numi eu personajul principal, se simte în largul ei printre elementele pline de strălucire (pantofiorul argintiu, bijuteria din sticlă, lămpiţa cu cuarţ), dar se pierde în lumea reală, masculină, fie ea şi din carton: „S-a rătăcit printre mulaje animaliere din ghips, printre peisaje câmpeneşti sau montane făcute din carton sau din scânduri." (Cârneci 2014, 10). Superficialitatea ei, aşadar, automatismul: „Interpretează un rol pe care nu-l ştie, pe care nimeni nu i l-a dat să-l înveţe de dinafară, sau pe care nu şi-l mai aminteşte." (Idem, 11), devotamentul, existenţialismul inconştient sunt subliniate cu ajutorul auto-ironiei. Avem, putem spune, rolul *primei femei a lui Lipovetsky*, depreciate, căreia nu i se oferă posibilitatea de a-şi recunoaşte propria feminitate şi de a-şi sonda propria existenţă, dar care primeşte totuşi soluţii pentru a ieşi din 'costumul', din 'partitura' bărbaţilor, din „realitatea aceasta hipnotică" prin libertatea şansei de a alege: între „femeia înaltă şi mândră" (feminitate) şi menajeră (în *Corpul meu*): „Femei tinere, ca mine, şi timide (...), femei mature şi sigure pe ele, (...), apoi femei trecute şi resemnate, ca nişte ruine triste, fumegătoare. Le priveam îndelung, mă miram că există, că există femei, ca mine (...)

multitudinea asta de cópii ale mele aproape identice...." (Ibidem, 15). Falocentrismul etapei este explicit, bărbaţii sunt priviţi ca o evidenţă impozabilă firească, gândurile naratoarei stând sub hipnoza educaţiei primite de la imaginea paternă: „Existenţa lor (a *fem*-elor) mi se părea mai incredibilă decât existenţa bărbaţilor. Pe ei îi acceptam ca fiind ceva atât de evident, de masiv, de impozant, de la sine înţeles. Nu erau ei cei importanţi, cei adevăraţi, cei puternici, *cum spunea uneori tata* (s.m.)?" (Cârneci 2014, 16).

Prima trezire a celei *de-a doua femei lipovetskiene* se produce prin ruptura de mamă, prin conştientizarea condiţiei şi prin dorinţa de singularitate, unicitate a *Fem*-ei. Poveştile copilăriei suferă transformări odată cu transformările fetiţei-*fem*. O pagină memorabilă, plină de curaj, este cea în care este prezentat adevăratul sentiment al maternităţii şi al actului naşterii, scos, de această dată, de sub mitul împlinirii feminine eterne: „cumplitele umilinţe ale naşterii, pline de sânge, lichid amniotic şi carne ruptă şi îndurerată", apoi masochismul circuitului vieţii:
„cu dresajul hrănitului, spălatului, îmbrăcatului, prin mizeria murdăririi continue, a excrementelor (...), prin umilinţele degradării carnale, îmbătrânirii şi împuţinării, şi apoi prin chinurile crucificării finale, cu ruşinea fricii, pierderii de sine, urinei, transpiraţiei reci, cu neputinţa disperării fără ieşire, şi la urmă de tot prin umilinţele morţii." (Ibidem, 31).
Este un fragment şocant, foarte dur la adresa umanităţii şi sensibilităţii feminine, ce mai curând ar putea fi semnat de mâna unui *scriitor*. Iată, deci, apariţia celei de-*a treia femei*, nedefinită şi adaptabilă la mediu.Şirul confesiunilor adresate celui care i-a fost iubit continuă în *Trebuie*, capitolele confesive fiind marcate de fiecare dată atât grafic, scrise în italic, dar prin marca de adresare, în Vocativ, *dragule*, dovadă de afecţiune, obişnuinţă sau obligativitate, având în vedere verbul *trebuie*, reiterat. Actul confesiv este unul de eliberare prin care *Fem* rememorează, îşi aminteşte de existenţa individuală, unică, neîmpărtăşită, în ciuda vieţii în comun trăite cu El.

Metamorfoza continuă, în *Prima iluminare* personajul nostru descoperind, la vârsta de 13 ani, primele semne fizice ale feminităţii, odată cu menstruaţia trezindu-se în ea sentimentul de iubire, acel „sentiment deplin de libertate, de vastitate, de o bucurie adâncă" (Ibidem, 44), adică *Adoraţia*. O altă pagină de lirism, adevărată poezie în proză, intitulată *Dragule*, subliniază „normalitatea" femeii („semăn cu tine, sunt destul de normală") în raport cu bărbatul, traiul cotidian pe care femininul îl duce, dar şi diferenţele inutile care apar în dihotomia feminin-masculin, diferenţe marcate de imagini, energie, viziuni ce par

să vină „dintr-un cer interior al minţii sau chiar de mai departe" al ei (Ibidem, 53). *A doua iluminare* continuă şirul mărturisirilor devenirii naratoarei, prin reîntâlnirea primei sale iubiri, Radu. Revederea celui care a produs prima exuvie, a doua oară la 16 ani, apoi în perioada studenţiei, impune 'dezintoxicarea' de marea iubire, văzut ca un geniu romantic, de sub ale cărui lanţuri se va dezrobi cu ajutorul bătrânului savant (trimitere evidentă la creaţiile eminesciene). Elementele de intertextualitate continuă în *Cobaiul*, capitol în care regăsim aproape o rescriere a piesei lui Marin Sorescu, *Iona*, leitmotivul fiind futilitatea cotidianului, „mereu ne scapă ceva" marcând atât drumul interior invers, acest labirint greşit, dar şi superficialitatea acţiunilor noastre de cunoaştere, devenite pure automatisme. După o nouă experienţă, asemenea statuilor greci kore, *Fem* are revelaţia morţii prin conştientizarea iminenţei ei (cutremurul din 1977), dar trăieşte şi actul de transformare final al devenirii sale ca femeie, resimţit ca *Dezolare*. Această experienţă îi oferă posibilitatea de a se privi cu ocheanul întors, în sinele ei producându-se inversarea rolurilor, o dereglare a simţurilor (fără narcotice), actul sexual permiţându-i să părăsească pentru un moment condiţia de femeie şi, dedublată fiind, poate să privească femeia din exterior, prin ochii bărbatului. După ce vede lumea cu alţi ochi, în *Oh, dragule* - iată şi schimbarea de perspectivă prin introducerea interjecţiei, marcă afectivă, susţinând aici ironia afectivă -, are puterea să îi mărturisească iubitului pentru prima oară că, în realitate, iniţierea a fost auto-iniţiere. Discursul devine din ce în ce mai sigur, mai curajos, mai direct, mai agresiv, *Poveşti de amor* tratând corporalitatea din punct de vedere carnal, sexual, fără pudoare. Feminitatea şi feminismul apar în forţă şi în *Coda*, unde, arghezian, liric, „mica *femelă* stă întinsă leneşă pe canapea" (Ibidem, 97), muza fiind în aşteptare, într-o eternă aşteptare. În *Interludiu*, ne este prezentat unghiul de percepţie al femeii asupra experienţelor trăite alături de partenerul său, dar şi senzualitatea, energia lăuntrică resimţită în momentul atingerii obiectelor casnice în absenţa lui din spaţiul intim. *Două femei* lărgeşte unghiul percepţiei şi metamorfozele acestei a treia femei lipovetskiene, nedefinibile, prin descoperirea atracţiei faţă de... femei. Următoarele capitole vin să restabilească echilibrul, *Biserica din aer*, *Imagini* sau *Patru momente din viaţă* fiind incursiuni în spaţiul divin, germinal, creator, existenţial, pagini cu puternică încărcătură extatică, estetică şi erotică. *Borfeta* schimbă din nou ritmul muzicii pe care ne invită la dans *Fem*, etalând explicit, deschis concepţia lumii bărbaţilor despre femei:

„Voi puteţi să vă culcaţi cu toate femeile, voi puteţi să spuneţi toate măscările, voi puteţi să vă îmbătaţi criţă şi să căderi sub masă, voi puteţi să terfeliţi orice fată care trece pe stradă închipuindu-vă cât de bună-i la pat, şi totuşi, totuşi, voi nu veţi fi niciodată prostituate, curve, căţele, boarfe, borfete. Aşa credeţi voi, mai comandând un rând de bere sau votcă, hăhăind complice, bătându-vă camaraderește pe umeri. Iar logodnica, iubita, nevasta vă aşteaptă cuminţi şi curate acasă. Aşa credeţi voi." (s. m.) (Ibidem, 133).

Femeia enormă scoate la suprafaţă corporalitatea, *ad litteram*, a femeii dizgraţioase fizic, respingătoare, asociată totuşi cu imaginea mamei, indiciu pentru educaţia cuminte, conservatoare, umilă, docilă a primei femei din istoria condiţiei ELE-lor de care personajul nostru încearcă să se desprindă. Iar într-*Un mesaj*, înţelegem şi de ce această dorinţă de desprindere, de renunţare la imaginea stereotipică a femeii casnice, întrucât noua femeie este un cumul de stări, viziuni şi experienţe lăuntrice pe care nu vrea să şi le refuze sau să şi le anihileze. *Fem* nu doreşte să se reducă la capacitatea analitică, lucidă, obiectuală a bărbatului (*Mai multe feluri de corpuri*), ci preferă senzorialul, sau este stăpânită de senzorial, de abstractizare, de aplicarea filtrului sufletesc, interior, de reverie. Muzica textului se schimbă din nou, ritmurile punând în mişcare corpul aromal, hormonal, al prezenţei, al iubirii şi al lucidităţii, da, dar scot la suprafaţă şi *obsesiile* personajului, minimalizarea femeii până la un cap plutitor, dar „o sferă fericită" pe o mare plină de vietăţi. Raportul domestic/ casnic dintre femeie şi bărbat revine într-*o imagine licenţioasă în cosmos*, unde femeia se supune, asemenea animalelor, acuplării, în vederea „conceperii unei larve umane pentru binele speciei" (Ibidem, 166).

Percepţia feminină, acest perpetuum mobile, reapare mărturisită:

„Eu nu teoretizez, eu trăiesc. Eu nu repet ce au spus alţii şi nu copiez cuminte tehnici şi ritualuri, eu încerc să experimentez. Ştiinţa mea e epidermică, cunoaşterea mea e senzorială. Metafizica mea e strict corporală şi psihică, revelaţiile mele vin din abisul celulelor. Eu nu vreau doar să ştiu, eu vreau şi să fiu ceea ce ştiu. (...) Eu nu mă pot mulţumi cu existenţa aceasta repetitivă, cu lumea aceasta închisă în barierele minţii. Eu ştiu că există mai mult, mult mai mult." (Ibidem, 169).

Apoi, *mandala* descoperită în continuitatea şi ciclicitatea vieţii prin maternitate, introdusă în colecţia ei personală de *imagini puternice,* scoate la iveală, din nou, „feminismul ăsta la modă", detestat de bărbaţi, dar aparent tolerat. Imaginea-simbol, ce serveşte femeii ca instrument al contemplaţiei, este pentru bărbaţi 'cercul strâmt' al televizorului şi al

internetului, banalul cotidian, percepţia fizică, şi nu suprasenzorialul. Reproşurile, ironiile adresate, persiflarea se simt din ce în ce mai puternic, pe măsură ce se apropie momentul despărţirii, când, după ce alcoolul începe să îşi facă efectul, începe *să simtă, să vadă* şi el. *Revelaţia* apare după ultima mutare şi *şahul mat,* Şeherezada încheinduşi poveştile cu capul pe umeri, împăcată, dezintoxicată, reconstruită: *„Dragule, am ajuns la final. Şeherezada ta de bloc, care te-a enervat şi te-a obosit, îşi termină pentru o vreme istorisirile şi şaradele. Să nu te înşeli, eu nu am consumat niciodată vreun drog. Nu ştiu cum e gustul cocainei sau al opiului, n-am încercat nici LSD-ul şi nici mescalina. (...) Stupefiantul pe care-l folosesc eu este strict personal, e lăuntric. Mi-l servesc uneori singură, mai meditând, mai rugându-mă, privind apusul şi răsăritul, citind anumite poeme sau cărţi care mă ridică în sfere mentale aparte sau care-mi provoacă inconştientul, dar de cele mai multe ori nu sunt eu cea care controlează declanşarea efectului său, ci un contact misterios cu partea cealaltă."* (Ibidem, 193).

Dimensiunea iniţiatică, vizionară, revelată de *Fem* cere o anumită deschidere din partea cititorului spre „lumea cealaltă", care depăşeşte tărâmul literaturii. Intensitatea emoţională simţită după experienţa acestei proze poetice vibrante este şi recomandarea naratoarei pe care i-o face iubitului, necesare-i fiind doar exerciţiul şi actul de voinţă. Bildungsroman, *Fem* al Magdei Cârneci propune o metafizică şi o metamorfoză a simţurilor, o experienţă senzorială şi suprasenzorială ca poartă de acces pentru Revelaţie, intuiţia feminină, care reprezintă calea spre cunoaştere.

4. Concluzii

Este evident că vocile feminine au devenit mai prezente în peisajul literaturii contemporane, cu atât mai mult în literatura autohtonă postcomunistă. Să fie o eliberare, să fie curaj sau emancipare, sunt întrebări la care se răspunde în egală măsură privind cu un ochi ambigen, obiectiv, critic. Cert este că vocea puternică a acestei proze, polifonia blând-agresivă a ritmurilor discursului, în ciuda temei feminine propuse, fac ca dihotomia literatură masculină - literatură feminină să nu se aplice decât dacă privim din perspectiva omului, şi nu a artistului. Prezenţa cotidiană a semnatarului operei poate fi feminină sau virilă, nu şi Opera. Că prin tematică, scriitura poate revela experienţa mai mult sau puţin sexistă, poate fi un atu, atâta vreme cât există un echilibru. Echilibrul androginului despre care vorbeşte Woolf.

Estetica falocentrică şi feminismul literar sunt, aşadar, teorii ale 'pieţei' literare, nicidecum ale criticii, care urmăreşte ţesătura, şi nu croitorul. A vorbi despre o literatură masculină şi de una feminină este

la fel cu a discuta despre valoarea unei literaturi vădit aservite: unui scop, unui om sau unei ideologii. Or, metrul trebuie să îl reprezinte criteriul pur estetic („*Vom critica cartea, şi nu omul*"):

„oricât de plăcut ar fi să-ţi petreci timpul făcând măsurători, este cea mai inutilă ocupaţie, iar supunerea faţă de hotărârile măsurătorilor este cea mai servilă dintre atitudini. Atâta timp cât scrii ce vrei, numai asta are importanţă. Dar să sacrifici fie şi cea mai mică parte din întregul viziunii tale, o nuanţă de culoare, din respect pentru cine ştie ce director cu o cupă de argint în mână, sau pentru vreun profesor cu o riglă pe care-o ţine ascunsă, înseamnă să comiţi cea mai abjectă trădare..." (Woolf, 1929).

Metamorfozele experienţei feminine în literatura postcomunistă nu trebuie să propună o abordare de tip gender, întrucât acestea sunt manifestările lor literare, exuviile lor după această experienţă de ordin ideologic. Că ele sunt asemenea femeii lui Lipovetsky, mai curajoase, stăpâne pe sine, competitive, responsabile sau măreţe se datorează eliberării de sub un regim ce obliga la tăcere în egală măsură scriitorul/ scriitoarea şi cititorul/ cititoarea.

Bibliografie

Bachelard, Gaston. 2003. *Poetica spaţiului*. Piteşti: Paralela 45.

Bachelard, Gaston. 2005. *Poetica reveriei*. Piteşti: Paralela 45.

Beauvoir, Simone. [1949]. *Al doilea sex*.
https://www.academia.edu/4640126/Simone_de_Beauvoir_Al_doilea_sex. (10 aprilie 2017)

Blandiana, Ana. 1992. *Sertarul cu aplauze*. Bucureşti: Tinerama.

Bloom, Harold. 1998 (1994). *Canonul Occidental. Cărţile şi Şcoala Epocilor*, traducere de Diana Stanciu. Bucureşti: Univers.

Cârneci, Magda. 2014 [2011]. *FEM*. Iaşi: Polirom.

Ilie, Rodica. 2009. „Altul" în *Repertoar de termeni postmoderni*, coord. Andrei Bodiu şi Caius Dobrescu, 15-18. Braşov: Editura Universităţii „Transilvania".

Lipovetsky, Gilles. 2000. *A treia femeie*. Bucureşti: Univers.

Mihăilescu, Dan C. 2013. *Castelul, biblioteca, puşcăria. Trei vămi ale feminităţii exemplare*. Bucureşti: Humanitas.

Ralian, Antoaneta. 2014. „Eternul feminin în literatura universală" în *Amintirile unei nonagenare: călătoriile mele, scriitorii mei*, 165-170. Bucureşti: Humanitas.

Woolf, Virginia. 1929. *A Room of One's Own*.
https://ebooks.adelaide.edu.au/w/woolf/virginia/w91r/ (10 aprilie 2017)

Zarifopol, Paul. 1926, „Feminism" în *Din registrul ideilor gingaşe*. http://biblior.net/din-registrul-ideilor-gingase/feminism.html (10 aprilie 2017)

IMAGINI ALE FEMINITĂȚII ÎN ROMANUL *ORAȘUL PIERDUT ÎN CEAȚĂ* DE MÉLIUSZ JÓZSEF

Eliana-Alina Popeți,
Universitatea de Vest din Timișoara

Lucrarea *Imagini ale feminității în romanul „Orașul pierdut în ceață"* de Méliusz József este rezultatul al unei cercetări asupra literaturii din Banat, cercetare al cărei obiectiv a constat în evidențierea unor autori regionali care au explorat în opera lor Banatul. În urma acestei cercetări, am reconsiderat o parte a literaturii interbelice bănățene și am constatat că unele dintre texte constituie un orizont de cercetare inovator pentru o perspectivă monografică a Banatului de la începutul secolului al XX-lea-lea.

Ipoteza de lucru în această lucrare este că în romanul *Orașul pierdut în ceață* se redă, prin intermediul unui complex de personaje feminine, stratificarea socială a Timișoarei din preajma Primului Război Mondial. Am în vedere probarea ipotezei enunțate în romanul *Orașul pierdut în ceață*, fără a face referire la opera integrală a lui Méliusz József, deși autorul își conservă anumite convingeri în cărțile scrise ulterior.

Cu un evident discurs de stânga, Méliusz József a rămas în istoria literaturii din Banat un prozator remarcabil al literaturii maghiare din România. Romanul *Orașul pierdut în ceață* este primul roman al autorului, scris între 1938-1940 și publicat în 1969, ceea ce îl determină pe autor să clarifice: *„Romanul meu aparține literaturii dintre cele două războaie mondiale, nu celei de azi."*[1] Mai mult decât atât, la finalul celui de-al doilea volum, autorul scrie câteva pagini intitulate *Romanul Romanului,* unde explică cele treisprezece eșecuri ale încercărilor de a publica acest manuscris. Momentul istoric de la baza schemei narative a romanului *Orașul pierdut în ceață* și mențiunile pe care le face autorul cu privire la cartea sa obligă cercetătorul la o contextualizare a perioadei în care romanul a fost scris. Într-un articol dedicat lui Virgil Birou, Viorel Marineasa și Daniel Vighi amintesc romanul *Orașul pierdut în ceață* ca pe un roman al Primului Război Mondial în care tema despre cum poate fi folosit războiul în scopuri de interes personal este comună, atât în *Lume fără cer* al Lui Birou, „cât și în romanul lui Méliusz József: *„Istoric vorbind, ne aflăm într-un moment de răscruce care a dat literaturii bănățene un alt mare roman, în limba maghiară de data*

[1] Méliusz József, *Orașul pierdut în ceață*, traducere și note de Constantin Olariu, prefață de Cornel Regman, Tabel cronologic de Szávai Géza, vol. II, București, Editura Minerva, p. 245.

aceasta, Méliusz József , Oraşul pierdut în ceaţă. Şi în romanul lui Virgil Birou şi în cel al lui Méliusz József, fundalul este asigurat de Primul Război Mondial şi de schimbările esenţiale pe care acesta le aduce Kakaniei. O temă comună a celor două creaţii romaneşti este cum anume să faci bani din război şi cum anume să stai departe de tranşeele ucigaşe."[2]

Romanul este construit din două volume, primul de 12 capitole şi cel de-al doilea de 10, fiecare sintetizând prin titlu esenţa sa. Din perspectiva unui narator-copil, fluxul amintirilor care stau la baza firului narativ pare să capteze evenimentele din roman. La o privire mai atentă, lumea citadină este redată de un univers ficţional realist şi tratată cu maturitate. În *Dicţionarul scriitorilor din Banat,* întreaga creaţie a lui Méliusz József este plasată sub „auspiciile realismului şi avangardismului artistic, reuşind o sinteză originală între zugrăvirea fidelă a realităţii şi asociaţiile de factură modernă ale imaginilor şi viziunilor."[3]

Componenta feminină a romanului realizează o evidentă conexiune între lumea politică şi cea străină de această zonă. Se conturează un complex de personaje relevante pentru imaginea unui oraş cosmopolit, trecut prin schimbări majore după încheierea războiului. Personajele feminine refac prin acţiunile lor imaginea de ansamblu a oraşului, cu toate mediile sociale. Prezenţa lor pune în lumină aspecte legate de viaţa de familie şi rolurile îndeplinite de fiecare membru, viaţa mondenă şi prototipurile feminine specifice acesteia, dar, nu în ultimul rând,modul în care femeile se raportau la război. Cu toate că în mod aparent imaginea clasei burgheze pare să domine romanul, analiza personajelor feminine reface întregul tablou social al Timişoarei din preajma Primului Război Mondial. Critica literară apreciază că: *„Romanul, care evocă şi povesteşte întâmplările la persoana întâi, a văzut şi a reţinut cu extraordinară fidelitate, şi spirit de observaţie, din interior, mişcările lumii şi transformările ce s-au petrecut în structura şi atmosfera unui oraş locuit de mai multe naţionalităţi în vâltorile istoriei. Oamenii, întâmplările, răsturnările politice sunt prezentate cu tuşe precise, aşa cum au fost reţinute de memoria unui copil receptiv, aflat tocmai la*

---

[2] Daniel Vighi, Viorel Marineasa, *Virgil Birou şi fresca unei lumi uitate, aproape exotice*, în *Lecturn*, anul I, nr. 1, ianuarie-martie, 2013, Online la URL: http://www.bcut.ro, accesat la 11.04.2018.

[3] „Cariera literară a poetului şi prozatorului a debutat sub auspiciile realismului şi avangardismului artistic, reuşind o sinteză originală între zugrăvirea fidelă a realităţii şi asociaţiile de factură modernă ale imaginilor şi viziunilor.", *Dicţionarul scriitorilor din Banat*, coord. Alexandru Ruja, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2005, p. 482.

vârsta când vrea să cunoască și să înțeleagă cât mai mult din lumea înconjurătoare".[4] Tipologia variată a personajelor feminine contribuie la panoramarea orașului încercat de război, o experiență existențială despre care, la începuturile sale, populația cunoștea extrem de puține lucruri. Personajele feminine mijlocesc imaginea de ansamblu a vieții cotidiene timișorene, prin intermediul mediilor în care sunt încadrate: cel familial, cel monden și chiar cel civic. Critica literară subliniază că autorul a făcut uz de date și materiale din presa vremii. [5]

În ceea ce privește viața de familie, personajele feminine par să domine memoria naratorului. Apare imaginea mamei, a bunicii, a verișoarei Katica. Pe parcursul celor două volume, unor femei din familie li se dedică pasaje întregi sau chiar capitole. Încă din primele capitole ale primului volum, se impune imaginea maternă, o imagine care se suprapune peste cea a femeilor care lucrează, de pildă la „Capra de argint", unul dintre localurile cele mai frecventate din oraș.

Imaginea mamei capătă o importanță egală cu cea a războiului, ambele crescând gradual. Provenită din mediul rural, dintr-un sat de croați, „mama" se adaptează treptat noii clase sociale în care intră – cea burgheză și evoluează dimpreună cu „războiul": *„Pregătindu-se pentru prima paradă de război, mama și-a îmbrăcat rochia de tafta verde-crud – în care-mi plăcea atât de mult –, cu nasturi cu aplice de sticlă colorată."*[6] Evenimentul dedicat începutului războiului este explorat în detaliu și echivalează cu unul dintre cele mai tihnite momente de familie, însă anticipează sfârșitul tragic al unora dintre personaje în următorii ani. Imaginea mamei este, o dată cu primele zvonuri despre izbucnirea războiului, o imagine care se modelează în diferite forme:

„Seara, mama era teribil de istovită, încărcătura sufletească mereu schimbătoare a acestei zile fusese prea mare pentru ea, mulțimea de oameni, puzderia de fețe, vuietul de glasuri, fanfara, sutele de știri. Până atunci, mama robotea acasă de dimineața până seara cu bunica, în casă, ori în grădină, dar munca asta n-o obosea nici pe departe cât impresiile necruțătoare ce o asaltaseră nestăvilite în ziua asta. Înainte, „în vreme de pace", nu-și părăsea cu săptămânile casa liniștită, decât dacă o lua tata în vizită, sau la teatrul de vară, nu se simțea în stare să se deprindă cu orașul, să i se adapteze, cu toate că în cercurile noastre de beamteri și comercianți era socotită o doamnă, în fond rămăsese tot

---

[4] *Ibidem*, p. 484.
[5] *Dicționarul scriitorilor din Banat*... p. 484.
[6] Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 38.

acea fată de la țară pe care tata o adusese cu trăsura la oraș prima zi după cununie."[7]

Imaginea mamei se completează pe măsură ce tata avansează în aparatul funcționăresc al monarhiei, fiind unul dintre cei care răspunde de magazia de alimente în perioada războiului. În capitolul *Ani grași*, mama e bucătăreasă pentru oaspeții aleși care vizitează familia: „Așa fură înlocuite crâșmele cu casa noastră și așa se porni pe neașteptate acel șuvoi, acea avalanșă a condimentelor, zahărului, cărnii, făinei și altor alimente și delicatese, cu care colegii tatei, onorând osteneala și arta culinară a mamei, se străduiau să-și exprime sincera lor recunoștință, dincolo de ceea ce le gătea mama."[8]

Personajul matern coexistă și cu cel al bunicii paterne. În primul volum aceasta nu apare ca un personaj căruia să i se atribuie o majoră importanță. Pe măsură ce evenimentele aduse de război schimbă statutul familiei, bunica prinde un contur cu totul diferit decât se prefigurează inițial. Dacă mama se adaptează aproape perfect cotidianului burghez, bunica mai conservă încă esența femeii din pustă, cea care a locuit la „hodaie" și care a reasamblat în casa de la oraș o mică parte din viața din pustă: are un profund atașament pentru grădina casei, pentru bucătăria de vară și pentru muncile care să amintească de statutul său inițial. După cum se întâmplă și în cazul tabloului matern, evenimentele influențate de război sunt într-o sincronicitate reușită cu ultimele episoade din viața bătrânei. Întâlnirea derulată fără cuvinte dintre aceasta și Joszi (unchiul naratorului), mutarea traumatizantă dintr-o casă cu grădină într-un bloc și, în cele din urmă, moartea femeii prefigurează dramaticul final al evenimentelor istorice de după Primul Război Mondial: „Din depărtarea asta, după atâta vreme, face impresia că atunci doliul a cuprins nu numai casa noastră, ci și întreaga lume. Nu exista cotlon în orașul nostru, în toată regiunea din jur, să nu fie bocit de cineva. Bineînțeles, doliul după bunica nu se putea măsura cu acest doliu general, ultim, fatal, cu vuiet sinistru, de revoltă."[9]

Simbolistica feminină a microcosmosului casnic se coagulează în volumul al doilea sub impactul schimbării casei. Clădirea în care se derulaseră o seamă de evenimente atât pentru familie, cât și pentru personajul-copil, sintetizează o feminitate intimă. Există două capitole dedicate desprinderii de casa veche și mutării în cea nouă:

---

[7] *Ibidem*, p. 65.
[8] Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 184.
[9] Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. II, p. 96.

„Şi, într-adevăr, carele transportară tot, absolut tot de la locuinţa cea veche, poate şi amintirile noastre. Când am dat ultima raită de adio, odăile rămase orfane, răsunând a gol, îşi pierduseră tot ce aveau verosimil; m-au primit ca o lume străină, sălbatică, şi m-au respins, căci de-acum încolo se supuneau unui negustor de încălţăminte cartofor şi cu trecut dubios, un om antipatic, cu ochi ca de peşte, şi familiei sale, cărora le-a închiriat proprietarul cel nou. [...] Numai grădina rămăsese aşa cum o ştiam, jur-împrejurul casei, dar părăsită; era singurul lucru ce nu putea fi înlocuit; singurul a cărui pierdere durea."[10]

În *Oraşul pierdut în ceaţă,* personajele feminine din familie aparţin diferitelor categorii sociale, ceea ce determină un tablou complex pentru stratificarea socială timişoreană din perioada Primului Război Mondial. Dacă mama şi bunica provin din medii rurale şi dacă odată cu ascensiunea carierei soţului, respectiv a fiului Ferenc, familia schimbă clasa socială, o parte din rudele rămase la periferia oraşului şi cu o situaţie deloc prosperă, scoate în evidenţă cealaltă faţetă a urbei reprezentate în roman. Personaje feminine ca tanti Giza, Fanny şi Katica pot fi comparabile cu mama sau bunica naratorului:

„Din ticsita galerie a războiului şi copilăriei, se desprinde făptura unei femei înalte, slabe, cu faţă osoasă. Nici pe departe ca unele femei frumoase, care, făcând parte din anturajul părinţilor mei, îmi stăruie limpede în amintire datorită anumitor gesturi, prospeţimii, farmecului lor, materialului vaporos al rochiei sau câte unei pete de culoare pastelată, ori cum ţii minte, să zicem, un tablou văzut într-un muzeu, de pildă portrete de femei ale lui Renoir, cu desen fin, în culori dulci, vibrând transparente în lumina zorilor, pe fundalul unei grădini cu flori roz şi frunze parcă legănate de o adiere, sau un amestec cu amintirea altor picături. [...] Femeia aceea, acea „materie străbună", tanti Giza, era sora tatei [...] Bucătăria în care locuieşte tanti Giza e învăluită într- semiobscuritate albăstruie. Nu-mi dau seama încă exact, dar pare-se că tocmai spală rufe."[11]

Tanti Giza este personajul feminin asupra căruia naratorul insistă în introducerea sa în roman şi pe care îl pune în legătură cel mai mult cu fluxul amintirii. Dintr-o familie săracă şi cu o locuinţă în beciul întunecat, ea încearcă să îşi câştige existenţa din munci grele şi adesea umilitoare. Tanti Giza e spălătoreasă, Fanny e vânzătoare, iar Katica e croitoreasă. Katica este cea mai apropiată de naratorul personaj, e o fată

---

[10] *Ibidem*, p. 34-35.
[11] Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 249-252.

care se îmbolnăveşte şi nu supravieţuieşte. Latura săracă a familiei şi beciul care ţine loc de casă oferă o perspectivă asupra unei părţi din decăderea economică a Timişoarei din timpul războiului, cu bolile şi moartea survenite în urma precarităţii vieţii. Toate femeile din „beci"sunt marcate de un semn al sărăciei, brutalităţii, bolii şi deznădejdii. Mai mult decât personajele masculine, femeile din roman subliniază fiecare aspect al oraşului.

Localul „Capra de argint", un loc cheie al Timişoarei din perioada războiului, este mai degrabă o imagine a decăderii Imperiului, iar coana Nelly e un personaj asociat cu o forţa imperială, într-un local decăzut. Nelly apare pe parcursul întregului roman, dar cu precădere în prima parte a celui dintâi volum. Personajele din această categorie răspund intenţiei naratorului de a reprezenta, cu un vag ton critic, o pătură de populaţie măruntă şi cu interese pragmatice. Nelly este revelatoare în privinţa vieţii dintr-un oraş cu localuri de genul „Capra de argint" a cărui angajată este. Primul volum reuneşte o serie de scene în care Nellly contribuie la oglindirea unei părţi a populaţiei, aceea a funcţionarilor monarhiei. Imaginea sa este importantă la început, pentru ca mai apoi să piardă teren în faţa altor personaje feminine. Ceea ce individualizează acest personaj constă în faptul că este pus în relaţie cu începutul războiului, cu figura imperială a lui Franz Joseph: *„În ultima zi a lunii iulie 1914, trei pensionari bătrâni şedeau la o masă din colţ. În chip ciudat, doar ei trei populau localul la acea oră de începu de amiază. În afara lor, numai coana Nelly, îngerul de la casă, şi un chelner de zi, cu ochelari şi inutil, moţăind în adâncul cu miros de fum de ţigară şi de cafea. Nelly, care la nevoie seara mai executa pe podium şi câte-o şansonetă, drămuia, nedormită, ciufulită, raţiile de zahăr."*[12]

Cea mai complexă imagine colectivă a romanului apare în capitolul care conchide primul volum, intitulat: *Răzmeriţa femeilor*. Femeile din familia extinsă sunt emblematice pentru rolul pe care îl au în revolta femeilor din oraş:

„Tanti Giza nu alerga singură pe caldarâmul plin de gropi, altădată atât de gol şi mut. Femeile umpluseră strada cât ai bate din palme, cu zarvă mare şi ţipete. Iar vântul scutura furios copacii goleşi, de parcă-ar fi vrut să-i frângă brusc, dintr-o singură opintire uriaşă şi sălbatică, şi tăvălea pe trotuare frunze veştede, galbene ca lămâia, roşii, portocalii şi sângerii, mânându-le cu o forţă neînduplecată şi nestăvilită. Nu ploua, deşi toate erau ca ude."[13]

---

[12] Méliusz József. *Op. Cit.*, vol. I, p. 72.
[13] *Ibidem*, p. 283.

Sub semnul protestului femeilor, *Orașul pierdut în ceață* scoate la lumină dezastrul războiului. Katica, verișoara bolnavă, deși în agonie, iese pe stradă pentru a afla ce se petrece. Boala ei este mai degrabă simbolică. În familia naratorului pătrunde neliniștea odată cu „răzmerița femeilor".Capitolul reia pe scurt stratificarea socială a orașului: un oraș fără bărbați, cu văduve și foamete, cu reprezentanți ai autorităților monarhiei care încearcă zadarnic să aplaneze revolta femeilor.

Descrierea complexă a acestui moment reamintește, ca în atâtea scene din roman, geografia Timișoarei de la începutul secolului XX: „În piața asta, în patrulaterul cuprins între primărie și comandamentul german, având pe celelalte două laturi cazinoul ofițerilor, și vizavi de Banca Națională, în mijloc cu statuia Mariei Tereza cocoțată pe un piedestal baroc, reprezentând un fel de turn zvelt, în juru-i cu salcâmi desfrunziți, uzi, la umbra cărora pe vremuri o fanfară distra pe trecători, și în primele zile de război fanfara garnizoanei executase însuflețitoarele-i concerte la care am luat parte și noi."[14] Capitolul *Răzmerița femeilor* anticipează atât tensiunea din volumul al doilea, cât și finalul războiului care va descrie moartea unei lumi de care autorul s-a dezis în romanul său.

Orașul pierdut în ceață este, în primul rând, un roman interesant sub aspectul imaginii Timișoarei din perioada Primului Război Mondial. Personajele feminine ale romanului reflectă în mare măsură diferitele straturi sociale ale vremii și oferă multiple perspective care ar putea fi analizate.

Bibliografie

Méliusz József, *Orașul pierdut în ceață*, traducere și note de Constantin Olariu, prefață de Cornel Regman, Tabel cronologic de Szávai Géza, vol. I, II, București, Editura Minerva.

Vighi, Daniel, Marineasa,Viorel, *Virgil Birou și fresca unei lumi uitate, aproape exotice*, în *Lecturn*, anul I, nr. 1, ianuarie-martie, 2013, Online la URL: http://www.bcut.ro, accesat la 11.04.2018.

Dicționarul scriitorilor din Banat, coord. Alexandru Ruja, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2005.

[14] *Ibidem*, p. 288.

BAPTIȘTII DIN MICHERECHI

Gheorghe Petruşan,
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

Din perspectiva unei gândiri laice, lumea baptiștilor alcătuiește o insulă a fericirii și o comunitate de invidiat. Așa ceva credeam și constatam și eu de la o zi la alta în copilărie. Aveam 7-8 ani, trecuseră peste noi războiul, de vreo 2-3 ani era pace în satul meu natal. Ne mergea un pic mai bine, sătenii au întemeiat o gospodărie agricolă la Darvaș, pentru că acolo era mai mult pământ nelucrat. Sâmbăta spre seară ieșiam cu mama în fața casei, de unde se vedea până aproape de Șercad, și așteptam autocamionul care ne aducea lucrătorii.

La noi totul se învârtea însă în jurul Adunării. Adunarea era înainte de toate... (baptiștii aveau „Adunare", ortodocșii „biserică"). Pregătirile pentru duminică începeau de obicei sâmbătă după masă, când tata venea mort de obosit de la muncile de câmp sau calea ferată și începea să scrie poezia care era învățată de unul dintre noi și recitată (spusă) duminică la Adunare. Sâmbătă seara tata mergea în vizită la frații bătrâni sau bolnavi, băieții mai mari făceau ordine în curte, mama și fetele care mai erau acasă la părinți găteau masa de duminică, care se servea, însă, numai după ce tata sosea de la Adunarea „închisă", în cadrul căreia se aduceau hotărârile în mod absolut democratic, spre deosebire de practica decizională a regimului autoritar în care trăiam.

Mai trebuie spus că Adunarea acestui sătuleț sărac de numai două mii și câteva sute de suflete avea cor și fanfară, tineri mai destoinici, mai ales fetele, spuneau poezii. Totul era foarte frumos. Mie îmi plăceau cel mai mult predicile fratelui Hoțopan, stilul lui oratoric, înțelepciunea cu care interpreta mesajul biblic și unele fapte ale vieții. „Școala lui Hoțopan" era atunci, imediat după ultimul război mondial, mai bună și mai utilă decât școala sătească cu două clase, „cimitir al tinereții mele", cum spunea poetul.

Mai târziu, la Giula și la Pesta, la maturitate adică, mi-am dat însă seama că a fi creștin, creștin în sensul învățăturii biblice, e cel mai dificil lucru pe care omul și-l poate asuma pe acest pământ. Fără a intra acum în detalii, țin să subliniez doar ideea, de altfel arhicunoscută și mărturisită deschis de înaintași: baptiștii, ca și membrii unor alte confesiuni neoprotestante românești de aici s-au izbit de-a lungul istoriei de două impedimente, protestul confesiunilor din care s-au desprins și impactul mediului cultural străin de limba și cultura lor.

Am mai scris despre baptiștii din Micherechi. Apropoul aducerii lor din nou la rampă este apariția recentă la Editura Noi a unei frumoase și importante cărți bilingve (romano-maghiare) semnată de Mihaela

Bucin şi Gheorghe Ruja: „Fotomemoria Bisericii Baptiste din Micherechi" (Giula-Gyula, 2017). Adevăratul motiv pentru care trebuie să scriem şi să vorbim despre ei este că nu li s-a acordat atenţia pe care o merită, nu li s-a recunoscut îndeajuns rolul pe care îl au în viaţa spirituală a românilor în general şi a românilor din Ungaria în special. Şi albumul în discuţie poate şi trebuie să îndeplinească acest rol, să constituie un prilej de a li se recunoaşte nu numai rolul pe care îl au în viaţa socială şi culturală a comunei, ci şi în prezervarea identităţii naţionale. Cu atât mai mult cu cât un diplomat care a trecut pe aici a spus la un moment dat măgăria că impactul lor este minim.

Primul care, având mustrare de conştiinţă, şi-a îndreptat atenţia spre valorile sociale, morale, culturale şi lingvistice inestimabile ale acestei comunităţi a fost Alexandru Hoţopan, vlăstar al unei familii româneşti, familia Hoţopăneştilor, care într-o bună perioadă de timp a susţinut aici ideea creştinismului neoprotestant, respectiv a baptismului. Meritul incontestabil este, în primele decenii de după înfiinţare, al lui Gheorghe Hoţopan seniorul, mic-comerciant cu bune relaţii în lumea evreiască din Şercad, creştin cu vederi largi, bun orator, care din când în când se abătea în predicile sale avântate de la textul biblic, oferind ascultătorilor citate din texte lumeşti, ceea ce a generat uneori dispute în Adunarea Baptistă din Micherechi, dar care au contribuit în mare măsură la instruirea auditoriului neşcolit. Fiul său, ziaristul şi folcloristul Alexandru Hoţopan în lucrarea „Istoria Bisericii Baptiste din Micherechi", 1921-1950 (Giula, 2001) evocă primele trei decenii ale comunităţii din care s-au ridicat mai multe figuri reprezentative ale românilor din Ungaria, „secretul" fiind nivelul cultural mai ridicat, bunele cunoştinţe de limbă română şi, evident, şcoala duminicală pentru copii. Alexandru Hoţopan îşi scrie cartea cu părerea de rău a „fiului risipitor", dar cu tragere de inimă şi conştient de valoarea lucrării întreprinse. Pentru "mireanul necredincois", „analiza cronologică –reală şi obiectivă –a împrejurărilor în care s-a înfiinţat şi a prins rădăcini trainice credincioşia baptistă a înaintaşilor noştri" constituie o „amintire de nepreţuită valoare, care merită să fie ocrotită în suflet şi gând de fiecare dintre noi, urmaşi ai acelui mic nucleu de persoane despre care putem afirma cu fermitate că au fost şi au rămas să fie deschizători de drumuri noi spre o Lumea Nouă", spune autorul (p. 5).

Deşi Micherechiul era numai la câţiva kilometri de Salonta, centrul baptismului din această zonă, învăţătura neoprotestantă apare în această localitate relativ târziu, numai după Primul Război Mondial, în 1920, anul semnării Tratatului de la Trianon, când noi am rămas definitiv în Ungaria aservită puterilor învingătoare în Primul Război

Mondial. Baptismul vine la Micherechi din altă parte, de la crâștorenii români (Sarkadkeresztúr), iar comunitatea baptistă, înființată în 1921, își păstrează până în zilele noastre caracterul românesc. Ocrotitorul adevărat al baptiștilor din Micherechi a fost însă Adunarea Baptistă din Chitighaz, înființată în 1893 și supraveghiată din 1891 până în 1908, de renumitul misionar Mihai Cornea (vezi dr. Ștefan Cioca, Biserica Baptistă din Chitighaz, Kétegyháza, 1993). La Adunarea din Chitighaz au fost botezați mulți dintre baptiștii din Micherechi, de aici soseau predicatori români, de aici veniseră și Dimitrie Rus, reprezentant emblematic al baptismului timp de mai multe decenii.

Alexandru Hoțopan se oprește cu evocarea trecutului istoric al Bisericii Baptiste din Micherechi pe la anul 1950, când începe o altă epocă, una de opreliște a regimului socialist. Regimul politic care, la noi și în alte țări din Centrul și Estul Europei, a durat doar patru decenii, a suferit, se pare, cele mai mari înfrângeri tocmai în acest domeniu atât de intim și sensibil al omenirii. Viața necesită uneori compromisuri. Probabil și preoții ortodocși, și pastorii sau conducătorii comunităților neoprotestante au făcut, au trebuit să facă unele compromisuri, în problemele lumești, de dragul supraviețuirii. Această parte a trecutului nostru însă nu a fost cercetată și, drept urmare, nu este cunoscută încă de opinia publică.

Fotodocumentarul bilingv semnat de Gheorghe Ruja și Mihaela Bucin nu avea cum să umple această lacună. Scot la iveală însă alte secvențe importante ale credincioșilor baptiști din Micherechi, vrednice de a constitui, măcar parțial, o remarcabilă continuare a lucrării lui Alexandru Hoțopan. După „argumentele autorilor", în cadrul cărora cu ajutorul imaginilor și cuvintelor, sunt schițate cele mai importante evenimente care s-au scurs de la anii '50 ai secolului XX până în prezent, urmează fotocronica botezurilor dintre anii 1950-2017, însoțite de succinte comentarii, trecerea în revistă a pastorilor, respectiv a conducătorilor bisericii (Șimon Pătcaș, Alexandru Ruja, Dimitrie Rus, Ioan Hodozso, Daniel Burtic, Teofil Tripo, Boros József, Petrică Crețu), albumul se încheie cu un capitol de natură să stârnească un viu interes în rândul cititorilor care nu cunosc „secretele" comunității: „Frații colportori de la Micherechi". Citind interviul realizat cu Florica Petrușan și Gheorghe Petrușan îți dai însă seama că termenul „interes" sau „interesant" prea mult nu spune despre tinerii baptiști din Micherechi, care în anii '70 ai epocii lui Nicolae Ceaușescu s-au angajat să ducă Biblii și literatură creștină fraților lor din România. Autoarea caracterizează faptele celor care au fost personaje active ale acestei activități periculoase în felul următor: „Această comunitate a dovedit

curaj şi devotament pentru cauza jertfei lui Isus Hristos şi nu cred că greşesc afirmând că, în acele condiţii, atitudinea micherechenilor poate fi numită eroism". Dar, să-l ascultăm pe cel care transporta noaptea bibliile la graniţă: „Era periculos, că era tensiune maximă între România şi Ungaria, grănicerii aveau armă şi poruncă să tragă. Dacă pe noi ne prindeau... pe noi ne împuşcau..." Nu trebuie să fii filozof pentru a putea trage o concluzie corectă: credinţa în Dumnezeu a baptistului învinge pericolul, teama, dificultăţile vieţii pământeşti. Avem şi o altă probă. În vara anului 1996, când îndepliniseră deja venerabila vârstă de 95 de ani, eram la tata, unde a venit în vizită şi Fratele Rus, cum îi zicea tot satul. La sfârşitul lungului nostru dialog i s-a pus şi convenţionala întrebare: cum îşi explică lunga sa viaţă, cu foarte puţine boli şi suferinţe? Răspunsul prompt al lui Teodor Petruşan: „credinţa, credinţa în Dumnezeu. Fără credinţă, eu de mult nu aş mai fi." Uneori îl invidiez pe tata...

CRIZE DE IDENTITATE ȘI CONDIȚIA TRAGICĂ A PERSONAJULUI FEMININ ÎNTR-O LUME A CONFLICTELOR ȘI MUTAȚIILOR SOCIALE

Iudit Rusanda Szabo,
Universitatea de Vest din Timișoara

Personajele feminine au reprezentat întotdeauna, pentru scriitori, motive pentru a sonda, pe de o parte abisurile sufletului omenesc, iar pe de altă parte, problemele dificile, sensibile, uneori crude, ale societăților umane. Pornind de la problematica feminină în societatea colonială și cea comunistă voi face o paralelă între două romane: *Marea Sargaselor* (*Wide Sargasso Sea* - în original), de Jean Rhys, și *Drumul egal al fiecărei zile*, de Gabriela Adameșteanu, și voi trata personajele feminine pornind de la o perspectivă postcolonială și una postcomunistă, perspective care se pot aplica foarte bine în aceste două volume.

Romanul *Marea Sargaselor* a fost publicat în 1966, iar acțiunea se pretrece în Indiile de Vest (în Jamaica) și în Anglia, în anii patruzeci ai secolului al XIX-lea, iar *Drumul egal al fiecărei zile*, a apărut în 1975, acțiunea petrecându-se în România, într-un oraș de provincie și în București, în primele decenii ale comunismului postbelic.

În opinia mea, destinul celor două personaje principale feminine ale romanelor alese este rezultatul hibridizării lumii în care trăiesc, dar și al dorinței, mai mult sau mai puțin reușite, de imitație și de adaptare, pe de o parte, și de izolare, de evadare din societate, pe partea cealaltă, în încercarea de a se salva dintr-o lume într-o continuă schimbare, din cauza unor presiuni politice și ideologice alterizante, o lume care nu își găsește punctul de referință și echilibrul. Cu alte cuvinte, ele încearcă să supraviețuiască, să se regăsească pe sine, prin două modalități: fie creând o punte de legătură între ele însele și societate, pentru a încerca să înțeleagă lumea, să o cunoască, să se adapteze și să fie acceptate (chiar dacă statutul lor inițial era de „outsider", de proscris, de ființă care nu aparține niciunei lumi, fiind considerată inferioară de către ceilalți), fie izolându-se de societate sau evadând în vis, și chiar în moarte.

Personajul feminin din romanul lui Jean Rhys este Antoinette, o descendentă a unei familii nobile engleze, Cosway, după tatăl ei, dar de origine creolă, după mamă. Ea este condamnată, încă de la început, la o condiție de exclus al societății, negăsindu-și locul nici în lumea albilor, dar nici în cea a băștinașilor, după cum spune și Tia, o tânără băștinașă (Jean Rhys, *Marea Sargaselor*, 1988, p. 22): „un negru negru mai bine

decât negru alb". Acest personaj este reconstruit pornind de la modelul unui personaj feminin din romanul *Jane Eyre*, al lui Charlotte Brontë: soția nebună a lui Rochester, adusă din colonii și încarcerată în castelul Thornfield. Spivak, în studiul *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, (1985, p. 247) o prezintă pe Bertha din perspectiva scriitoarei Charlotte Brontë, prin lupa orientalistă (cf. Said, 2001) a personajului principal, Jane Eyre, dar și a lui Rochester. Astfel, pornind de la perspectiva acestor personaje, Spivak o consideră pe Bertha o figură produsă de axiomele imperialismului (Spivak, 1985, p. 247): „Prin Bertha Mason, alba jamaicană creolă, Brontë face frontiera om/animal acceptabil nedeterminată, astfel încât un bun mai mare decât litera Legii să poată fi desigilat." (Spivak, 1985, p. 247, traducerea mea). În schimb, Spivak susține că, în romanul lui Rhys, autoarea păstrează intactă umanitatea Berthei, chiar și în ultimele scene, la fel ca și critica ei de bun simț a imperialismului (Spivak, 1985, p. 250). Personajul feminin al Gabrielei Adameșteanu este Letiția Branea, o adolescentă care crește într-un orășel de provincie, la sfârșitul deceniului cinci, purtând cu ea pecetea unei familii umilite, din cauza tatălui care a fost arestat de securitate și care o transformă, pe ea și pe mama ei, în persoane indezirabile, care nu se pot adapta la noua societate care există în România. Pentru că adolescenta Letiția își croiește drumul în primii ani ai comunismului, purtând după ea un dosar negativ (tatăl arestat și unchiul Ion exclus din partid), ea trebuie să se confrunte cu toate nedreptățile și umilințele care sunt atât de comune într-o societate într-o continuă schimbare, o societate rămasă fără repere ale trecutului. Carmen Mușat, în studiul *Idei alternative. Variațiile identității în spațiul public postcomunist*, îl citează pe Jean Baudrillard (1987), care susține că, dacă nu mai există originalul la care să se raporteze societatea, nu va mai rămâne decât o ordine a simulacrelor, o permanentă criză a identităților individuale sau colective (Carmen Mușat, 2001, p. 221). Acest lucru îl resimte și Letiția, ea fiind într-o permanentă criză de identitate, încercând mereu să se regăsească pe ea însăși într-o societate care trece și ea, la rândul ei, prin crize succesive. Letiția este și ea, la fel ca și societatea, într-un permanent proces de redefinire, dar care, conform lui Carmen Mușat, raportându-se la simulacre, nu la o identitate unitară, originară, duce la pierderea identității sociale a personajului, ajungând la o poziție intransigentă și la izolare (Mușat, 2001, p. 221). Cele două personaje feminine care își caută identitatea, încercând să se adapteze prin procesul de imitație (cf. Bhabha, 1994), trăiesc, în paralel, în două lumi: cea exterioară, a unei societăți într-o permanentă transformare și hibridizare, pe care ele

încearcă să o imite, să o copieze, pentru a se integra, și cea interioară, din mintea lor, în care ele analizează lumea în care trăiesc prin filtrul propriei imaginații, încercând, astfel, să clădească o apărare împotriva societății care le consideră „indezirabile", prin alunecarea în propria lor lume. Deci, destinul lor este direct legat de societatea în care trăiesc, și de pendularea permanentă între dorința de adaptare și dorința de izolare și de evadare dintr-o lume care pare să nu le accepte.

Spivak susține că, în figura Antoinettei, redenumită de Rochester „Bertha", Rhys sugerează că identitatea umană poate fi determinată de politicile imperialismului. Tot ea consideră că Antoinette, copil creol crescut în perioada emancipării în Jamaica, e prinsă între imperialismul englez și nativii negri (Spivak, 1985, p. 250). Astfel, putem susține că, în personajul Antoinette, există deja o hibridizare datorată originii ei, ceea ce o face să penduleze constant între cele două lumi, a colonizatorului și a colonizatului, încercând să-și găsească locul. De-a lungul romanului, cele două lumi, Jamaica și Anglia, sunt văzute de Antoinette într-o antiteză clară: Jamaica reprezintă acasă, singurul loc în care s-a simțit protejată, deși nu a fost acceptată în totalitate niciodată, iar Anglia este cealaltă lume, necunoscută, care pare ireală, pe care refuză să o recunoască și în care își pierde identitatea. Pentru Letiția, acasă înseamnă orașul natal, provincia, locul în care se simte protejată și sufocată, în același timp, iar Bucureștiul reprezintă cealaltă lume, o lume complet diferită, dar în care își dorește să trăiască și să se adapteze.

În opinia mea, prin cele două personaje feminine, autoarele oferă o voce tuturor femeilor care se simt inadaptate în societatea în care trăiesc, și care trec printr-o gamă largă de sentimente și de trăiri, în încercarea de a-și croi un drum într-o lume, de la început, ostilă. Sentimentul dominant care se simte la începutul ambelor romane este singurătatea. Lumea lor, ancorată puternic în trecut, este o lume a singurătății, a lipsei banilor, a nevoilor financiare care le lovesc puternic viața de zi cu zi, dar, în primul rând, a fricii. Frica este cea care guvernează universurl lor: al Letiției, din cauza problemelor tatălui, iar al Antoinettei, din cauza sclavilor eliberați, de pe moșia Cosway. Dacă pentru Letiția, marea spaimă rămâne proprietarul imobilului în care ea și mama ei locuiesc, cel care își dorește să le vadă plecate cu orice preț, din cauza „tinichelei" pe care o purtau cu ele - un tată arestat de securitate, pentru Antoinette, spaima o reprezintă foștii sclavi de pe plantația tatălui ei, care îi vor plecați, sau chiar morți, pentru aceștia familia ei reprezentând o lume a răului. În această lume hibridizată, care îmbină elementele trecutului cu prezentul, în care foștii asupriți imită

comportamentul foştilor stăpâni (pe de o parte comuniştii, care ajung să se comporte ca şi foştii privilegiaţi ai societăţii capitaliste interbelice, pe de altă parte, negrii care ajung să se comporte cu cruzimea proprietarilor de sclavi de dinainte de „Actul de emancipare"), cele două personaje feminine nu se pot integra, oricât de mult ar încerca. Societatea le vede ca pe două străine, care nu sunt acceptate şi nu pot face parte din ea. Letiţia este speriată de reacţia proprietarului „cel tânăr", care strigă la unchiul Ion, de fiecare dată când se îmbată (Gabriela Adameşteanu, *Drumul egal al fiecărei zile*, 1978, p. 10): „Să plecaţi din casa mea, reacţionarilor!". Antoinette simte ura fiecărui negru, fiindu-i frică să se uite la oricare dintre ei (Jean Rhys, 1988, p. 19): „Ne urau. Ne spuneau gândaci albi. Nu călca şarpele care doarme".

Din punctul meu de vedere, reacţia celor două personaje este identică: se refugiază în lumea imaginaţiei, filtrează realitatea prin prisma propriilor gânduri şi idei, într-un final, refuzându-şi feminitatea, abia răsărită. Letiţia strigă către mama ei (Adameşteanu, 1978, p. 36): „Nu vreau să mă fac femeie ca voi!", iar Antoinette simte, în visul recurent care o urmăreşte mereu, că „dacă ar fi cineva care să încerce să mă salveze l-aş refuza. Aşa trebuie să se întâmple" (Rhys, 1988, p. 62), de parcă îşi simte deja destinul tragic.

Cele două personaje refuză, ca o primă reacţie, să primească lumea din afară, încearcă să se refugieze în lumea interioară, în lumea în care găsesc o protecţie, fie prin intermediul unchiului Ion, în cazul Letiţiei, fie prin bătrâna Christophine sau mătuşa Cora, în cazul Antoinettei. Alteritatea, idea de celălalt, reprezintă o spaimă permanentă pentru ele, reprezintă diferitul, reprezintă societatea care nu le acceptă, care le umileşte, pentru care, prin lentila orientalistă, ele sunt văzute ca fiinţe inferioare, care trebuie să-şi poarte inferioritatea în fiecare secundă a vieţii, ca pe o pecete a ruşinii. Din toate acestea se naşte o puternică criză de identitate, resimţită cu forţă de ambele personaje, care se simt pierdute într-un labirint din care nu găsesc nicio cale de ieşire. Un alt aspect pe care l-am observat în ceea ce priveşte psihicul personajelor este faptul că ambele femei manifestă o teamă profundă pentru schimbare. Într-un fel, şi-ar dori ca lucrurile să nu se schimbe niciodată, pentru ca ele să poată rămâne la nesfârşit sub protecţia celor care le-au ghidat copilăria. Pentru Lucreţia, unchiul Ion reprezintă protectorul care va lua locul tatălui dispărut, ea însăşi regăsindu-se în el de nenumărate ori, mai ales după moartea acestuia. În acelaşi timp, prin Ion simte vinovăţia care o însoţeşte de nenumărate ori, de parcă toate greşelile şi eşecul familiei s-au aşezat pe spatele ei (Adameşteanu, 1978, p. 185): *„De unde atât de vie urcând senzaţia unei vinovăţii*

dintotdeauna, adânci și neclare?" Aceeași vinovăție o resimte și Antoinette, în ceea ce o privește pe mama ei, încercând să-i scuze, în fața lui Rochester, alunecarea în nebunie (Rhys, 1988, p. 141): *„Da, a fost vina mea, doar vina mea că a început să facă planuri și să lucreze cu furie, cu ardoare, ca să ne schimbe viața".* Astfel, ambele personaje, simt că au de plătit cumva pentru vini din trecut, asumându-și, într-un fel eșecul și incapacitatea de adaptare a familiei, în fața unei societăți în schimbare, care le depășește și nu le acceptă.

Primul semn al faptului că cele două nu se pot regăsi în societatea în care trăiesc, îl reprezintă faptul că nu se pot regăsi în numele lor. Criza de identitate pleacă de la numele care simt că nu le reprezintă. Astfel, Letiția afirmă (Adameșteanu, 1978, p. 37): *„Nu mă recunoșteam în numele cu care mă strigau, așa cum nu mă recunoșteam în corpul meu."* Personajul simte că nu se regăsește în ceea ce reprezintă pentru ceilalți, că face parte dintr-o altă lume. Antoinette își pierde personalitatea în lumea bărbatului pe care îl iubește, dar pentru care ea reprezintă acel „celălalt", lumea colonizată, barbară, pe care acesta nu o înțelege și nu o acceptă. În viziunea orientalistă a lui Rochester, care simbolizează bărbatul din epoca victoriană, pentru care cei din insule sunt „colonizații" barbari, Antoinette devine Bertha, o depersonalizează, chiar prin nume: (Rhys, 1988, p. 120): „Când trece pe lângă ușa mea spune: "Noapte bună, Bertha". Nu-mi mai spune Antoinette acum". Antoinette se revoltă în fața acestei depersonalizări, a încercării de transformare a ei într-o altă persoană: (Rhys, 1988, p. 144) „- Nu mă cheamă Bertha; de ce îmi spui Bertha?", (Rhys, 1988, p. 158): „Bertha nu e numele meu. Încerci să mă transformi în altcineva, dându-mi alt nume". Pentru Rochester, Antoinette devine un simbol al acelei lumi colonizate, inferioare, pe care el, omul superior, colonizatorul, încearcă să o transforme într-o ființă civilizată, care se poate plia sistemului său de valori (Rhys, 1988, p. 165): „Marionetă. Antoinettă, Marionetta, Antoinetta".

Regăsim în toate aceste episoade viziunea, atât de clar exprimată, a lui Edward W. Said, care spunea, în studiul *Orientalism. Concepțiile occidentale despre orient*, 2001, referindu-se la felul în care colonistul, occidentalul, îi vede pe colonizați, în opoziție cu el însuși (p. 52): „Orientalul e irațional, depravat (căzut), infantil, *diferit*; astfel, europeanul e rațional, virtuos, matur, *normal*." Perspectiva lui Rochester este cea a occidentalului care se simte superior, este conștient de toate calitățile enumerate mai sus, și simte inferioritatea celuilalt, în acet caz, a Antoinettei, dar și a întregii lumi a insulei. Același lucru se poate aplica și la Petru Arcan, iubitul Letiției, profesorul universitar din

Bucureşti care se simte superior , tratând-o pe aceasta tot prin prisma orientalistă, simţindu-se în măsură să judece şi să se comporte faţă de ea ca faţă de un copil, net inferior, o simplă fată din provincie. Arcan reprezintă noua societate comunistă impusă de Uniunea Sovietcă, care a colonizat România postbelică, din punct de vedere ideologic. După cum afirmă Ion Bogdan Lefter, comunismul poate fi considerat un colonialism pentru că România şi ţările central-europene nu au fost „de facto" independente, centrul sistemului fiind la Moscova, unele având chiar şi ocupaţie militară sovietică, dar, în primul rând, pentru că deceniile trăite în comunism au tocit instinctul independenţei, creând un comportament pasiv, tipic pentru un popor aflat sub ocupaţie (Ion Bogdan Lefter, 2001, pp. 118-119). Din această perspectivă, Arcan reprezintă intelectualul depersonalizat, care a adoptat poziţia de superioritate ideologică şi socială a comunistului, care, de fapt, nu mai gândeşte de la sine ci prin prisma concepţiilor şi ideilor impuse de comunismul sovietic. El adoptă, fără să realizeze acest lucru, poziţia orientalistă (cf. Said, 2001) a celui superior, singurul care ştie exact ce este bine pentru celălalt, cel inferior. El consideră că îi oferă Letiţiei lecţii de viaţă, că îi deschide ochii asupra unei societăţi pe care aceasta, din poziţia omului inferior, colonizat, nu o poate înţelege.

O altă problemă, expusă tot de Said (2001, p. 45), o reprezintă faptul că doar colonizatorul ştie ce e mai bine pentru poporul colonizat. Colonizatorul este cel puternic, care ştie cel mai bine ce trebuie făcut pentru colonist. Acest fapt reiese din întregul comportament al lu Rochester, mai ales în finalul romanului, când se hotărăşte să o trateze pe Antoinette ca pe o nebună, să o izoleze de societate, neacceptând niciun sfat pe care încearcă să i-l ofere bătrâna Christophine. El ştie mai bine ce trebuie făcut şi de ce comportamentul Antoinettei-Bertha devine violent sau irațional, condamnând astfel personajul la un sfârşit tragic. Acelaşi tip de comportament îl are şi Petru Arcan, care consideră că ştie mai bine decât Letiţia ce e mai bine pentru ea. Îi dă sfaturi de viaţă, îşi demonstrează superioritatea mereu, dar refuză să vadă adevărul din sufetul ei, îi ignoră voit sentimentele şi suferinţa.

Un alt aspect interesant al celor două romane este legat de spaţiile exterioare în care trăiesc personajele feminine, care pot deveni şi ele, la un moment dat, locuri de refugiu, cum ar fi şcoala. Pentru Letiţia, şcoala reprezintă o evadare din universul cenuşiu al vieţii de zi cu zi, iar admiterea la facultate devine ţelul suprem. Facultatea este posibilitatea de salvare, de integrare în societate, este singurul element salvator, care o poate scoate din căminul cenuşiu şi frustrant, din condiţia de inacceptat al societăţii, este poarta care o poate trece în

lumea „celorlalți", a celor care reprezintă ceva în societate. Bucureștiul și dorința de a rămâne în acel oraș devin țelurile ei supreme. Începe să imite comportamentul celor din capitală, încercând astfel să se facă acceptată de lumea lor, ajungând chiar să evite întoarcerea „acasă", în timpul studenției, încercând să rupă orice legătură cu trecutul, cu acea lume în care s-a simțit izolată și neacceptată. Apare aici un exil autoimpus, o migrare spre centru, o încercare de recuperare a marginii (cf. Bhabha, 1994).

Regăsim, în atitudinea ei, dorința de imitație, atât de des întâlnită în postcolonialism. După cum susține Homi K. Bhabha, în studiul *The Location of Culture* (1994, p. 86), imitația postcolonială reprezintă un compromis ironic, dorința de a deveni Celălalt, reformat dar recognoscibil, un Diferit care este aproape la fel, dar nu în totalitate. Tot Bhabha, în același studiu (1994, p.86), afirmă că imitația este semnul unei strategii complexe de reforme, reguli, disciplină, care îl poate face pe Celălalt, pe colonizat, să simtă, să vizualizeze cumva, puterea, viața din perspectiva celui puternic. Astfel, putem spune că, pentru Letiția, a copia comportamente, atitudini, chiar gesturi ale colegelor bucureștence sau ale lui Petru Arcan, reprezintă dorința de a simți și de a trăi în lumea aceea, puternică și sigură pe ea, a capitalei, o lume care o poate face să-și depășească condiția de proscris, de inferior, o lume care îi poate da un sens în viață. Și Antoinette încearcă să imite comportamentele celorlalți, din lumea puternică, a Angliei, un loc care pentru ea, uneori, nici nu există. Încearcă să se comporte ca o doamnă, să se îmbrace elegant, în speranța că va fi acceptată de omul pe care îl iubește, care reprezintă Anglia, acea lume complet diferită. Însă, până în final, spre deosebire de Letiția,eșuează, refuză să mai accepte compormisul, se refugiază în lumea ei interioară, găsindu-și libertatea doar prin moarte. În copilărie, după căsătoria mamei cu Mason, și după alunecarea acesteia în nebunie, școala, cursurile pe care le urma la mănăstire, devin refugiul Antoinettei ca și al Letiției: (Rhys, 1988, p. 58): *„Mănăstirea era refugiul meu, un loc de lumină și de moarte unde în fiecare zi, dimineața devreme, bătaia de toacă ne trezea pe noi, cele nouă care dormeam în dormitorul lung"*. La fel ca și Letiția, Antoinette încearcă să imite comportamentul colegelor de cămin, încercând să se adapteze la lumea lor, la societate, dar, în același timp, încercând să găsească refugiu în fața societății care o condamna, prin liniștea mănăstirii. Este același fenomen de „mimicry", de copiere a comportamentului celorlalți, în speranța că astfel vor fi acceptate de societate.

O altă evadare încercată de personaje este prin intermediul visului. Visele lor sunt o supapă de evacuare a problemelor și

frustrărilor omului inadaptat, sufocat de viața de zi cu zi, dar sunt, de asemenea, și premonitorii, anunțând tragismul situațiilor de viață care le așteaptă. Visul apare de multe ori în lumea Antoinettei, iar unul se repetă obsesiv, anunțând destinul tragic pe care îl va avea întâlnirea ei - prin iubire - cu lumea cealaltă, a colonizatorului, care o va condamna fără să încerce să o înțeleagă. În acel vis, care revine obsesiv, apare bărbatul care râde mereu, cu viclenie, și care o ademenește în pădurea în care copacii se transformă în ziduri care, într-un final, o vor închide și o vor ucide. Iar în ultima parte a romanului, fiind închisă în acea lume străină, Anglia, Antoinette își visează propria moarte, ca pe o eliberare prin foc dintr-o lume pe care nu o acceptă și care nu o înțelege. Putem spune, astfel, că Antoinette eșuează în încercarea de a se adapta la lumea colonizatorului, migrarea ei spre centru nefiind voluntară și, astfel, nefiind acceptată. Destinul ei este astfel, în mod clar, după cum susțin în argument, o consecință a lumii în care trăiește, aflată în permanentă modificare și hibridizare, rezolvarea pe care o vede personajul fiind de evadare în vechea lume, singura în care se mai regăsește, și în care își mai poate recupera identitatea. Tot prin vis încearcă să evadeze, la un moment dat, și Letiția. În timpul liceului, aflată într-o tabără de muncă, aproape de malul mării, se simte singură și inadaptată, evadând într-un vis în care marea simbolizează liberatatea, locul spre care ea aspiră, locul în care simte că este acceptată. Trezirea la realitate înseamnă întoarcerea în închisoarea vieții de zi cu zi, în lumea mică și îngustă din care evadarea este atât de dificilă. De aceea, trezirea aducea cu ea o veșnică părere de rău: (Adameșteanu, 1978, p. 70) *„Mereu îmi părea rău că mă trezisem, și atunci, bănuind că va fi așa, înainte să deschid ochii, voiam să mă rostogolesc înapoi"*. Însă visul rămâne, pentru Letiția, doar un refugiu temporar, ea reușind să accepte realitatea transformată, hibridizată, a centrului, a Bucureștiului, destinul ei devenind și el o consecință a societății în care alege să trăiască, deși soluția găsită de ea diferă de cea a Antoinettei, ea alegând adapatarea prin hibridizare și imitație.

Astfel, în opinia mea, spațiile în care trăiesc personajele le definesc destinul. Ele reprezintă lumile în care se simt, pe rând, în siguranță, inadaptate, sufocate, triste, disperate, în pericol. Pentru Letiția spațiul se rezumă, în mare, la cele două orașe care îi definesc adolescența și tinerețea: orașul natal, de provincie, și Bucureștiul. Aceste două spații se pliază pe spațiul ei interior, sufletesc, schimbându-și între ele granițele și semnificația. Orașul natal, care la început însemna „acasă", spațiul protector, locul care o apăra de lumea rea din afară, devine, după întâlnirea cu Bucureștiul, spațiul strâmt, al limitării,

locul din care vrea să evadeze, locul care îi aduce aminte de condiția ei de condamnată a unei societăți în care nu conta individul, ci dosarul, familia, orientarea politică. Bucureștiul devine simbolul integrării sociale, scopul ei în viață devenind încercarea de a rămâne în acel spațiu, de a deveni una de-a lor, a celor născuți și crescuți în capitală, pentru care provincia este ceva inferior. Se poate afirma că, Bucureștenii au, din acest punct de vedere, o perspectivă orientalistă asupra provincialilor, devenind asemănători cu colonizatorii care privesc cu un sentiment de superioritate atotștiutoare popoarele colonizate. Pentru Antoinette, spațiul protector îl reprezintă moșia Coulibri, locul care a reușit să îi ofere o protecție relativă, în copilărie, în fața răutăților și pericolelor lumii. Tot ceea ce poate fi bun, pozitiv, în viața ei, se învârte în jurul acelei moșii, iar faptul că e silită să plece de acolo, îi distruge orice echilibru, orice punct de reper care îi poate oferi normalitate în viață. Același lucru se întâmplă și cu Grambois, moșia mamei, unde își petrece luna de miere, ultimul loc în care Antoinette a mai reușit să se agațe de realitatea lumii, unde a încercat să trăiască într-o normalitate oferită de iubire, simțindu-se protejată prin regulile unei lumi pe care o cunoștea, pe care o iubea și în care putea să se regăsească. Anglia rămâne pentru ea o lume negativă, necunoscută, pe care o suprapune peste imaginea lui Rochester, devenit un simbol al acetei lumi, în ochii ei. Antoinette este, din această perspectivă, opusul Letiției, care își dorește să cunoască, să se adapteze și să rămână în lumea nouă, percepută ca superioară. Dacă Letiția va reuși, până la urmă, să-și ofere o șansă de adaptare reală la acea lume necunoscută, Antoinette refuză orice încercare de adaptare, rămânând în lumea ei până la actul final.

O problemă importantă pentru ambele personaje o reprezită pierderea libertății. Dincolo de toate vicisitudinile, simt că au avut parte de o relativă libertate în prima parte a vieții, în copilărie și adolescență, iar prin căsătorie, aceasta ar putea fi pierdută. Letiția își analizează propria libertate prin prisma colegelor de cămin, a căror căsătorie este văzută ca o pierdere a libertății și a oportunităților pe care viața de student și Bucureștiul le pot oferi (Adameșteanu, 1978, p. 106): „Nu, anii mei în minus îmi mai lăsau libertatea". Pentru Antoinette, Rochester reprezintă pierderea libertății și a căminului, plecarea într-o lume necunoscută, negativă, pe care nu și-o dorește și pe care nu o acceptă (Rhys, 1988, p. 80): „- Nu dorești să te căsătorești cu mine? - Nu." Răspunsul direct pe care i-l dă lui Rochester îl nedumerește pe acesta, el neputând înțelege nevoia colonizatului, pe care îl considera inferior, de a rămâne liber, pe insula aceea însorită, pe care el o vedea ca

pe un loc străin, vrăjit şi plin de pericole (Rhys, 1988, p. 138): „- Mă simt foarte străin aici, i-am spus eu. Am senzaţia că locul acesta îmi este duşman mie, că e de partea ta". Deci, pentru Rochester, insula reprezenta spaţiul străin, necunoscut, valorizat negativ, pe care ajunge, până în final, să îl confunde cu Antoinette însăşi.

Consider că, pentru fiecare din cele două personaje, omul de care se îndrăgostesc reprezintă cealaltă lume, o lume complet diferită de a lor, plină de primejdii, o lume care le va face să sufere şi să se zbată ca un peşte pe nisip. Petru Arcan reprezintă pentru Letiţia omul realizat, integrat în societate, dar şi pericolul pe care adevărata iubire, abandonul în braţele bărbatului iubit, îl poate aduce în viaţa ei (Adameşteanu, 1978, p. 246): *„Între lumea lui şi a mea bănuisem întotdeauna un vid prin care, inconştientă, sperasem să urc, fără să mă gândesc exact cum, aşteptând ca totul să vină aşa, de la sine, ca şi când cineva trebuia să aibă grijă de asta"*. Pe de altă parte, Arcan reprezintă şi lumea în care ea aspiră să intre, cu orice preţ, chiar cu cel al suferinţei supreme. De multe ori, în el se vede pe sine însăşi, îi simte uneori vulnerabilitatea, simţind că el reprezintă, de fapt, şi lumea ei, acea lume de unde a pornit şi el, dar pe care acesta a lăsat-o în urmă. Senzaţia lăsată de personaj este că, pentru a intra în lumea lui Petru Arcan, trebuie sacrificată total vechea lume, cea a lui „acasă", a copilăriei, a provinciei, a viselor, şi, prin imitaţie şi hibridizare, trebuie să devină una de-a lor.

Pentru Antoinette, Rochester reprezintă şi el cealaltă lume, dar şi pericolul abandonării propriei personalităţi în favoarea celuilalt, cât şi un simbol al dorinţei ei de a se integra în societate, de a se adapta: *„- Înainte de-a te cunoaşte pe tine n-am avut niciodată dorinţa de a trăi. Întotdeauna m-am gândit că ar fi mai bine dacă aş muri"* (Rhys, 1988, p. 95). Din această frază reiese destinul personajului, care încearcă să devină altcineva, acel celălalt pe care îl acceptă prin iubire, dar care simte deja că evadarea şi transformarea sunt posibile doar prin moarte, ea nefiind capabilă să treacă peste condamnarea la care o supune judecata orientalistă a bărbatului iubit. Este ceea ce, cu destul cinism, descrie Rochester, din perspectiva orientalistă a colonizatorului: „Ea îşi formase propriile ei păreri [...] Despre Anglia şi despre Euopa. Nu i le mai puteam schimba şi nimic altceva n-ar fi făcut-o să şi le schimbe. Realitatea ar putea-o tulbura, deruta, răni, dar n-ar fi realitate. Ar fi doar o greşeală, un ghinion, o cărare greşită, ideile ei neclintite nu se vor schimba niciodată." (Rhys, 1988, p. 98). Iar apoi, tot el, îi decide, cumva, destinul, la fel cum Anglia a decis destinul coloniilor: *„Să mori atunci. Să dormi. Asta-i tot ce-ţi pot da"* (Rhys, 1988, p. 98). Ca şi cum, perspectiva ei asupra vieţii este inferioară şi fără posibilitatea de

schimbare, el nedând șansa colonizatului de a se adapta în societatea imperialistă victoriană. Zbaterea și chinul celor două personaje din cauza iubirilor imposibile și dificile, sunt destul de asemănătoare, deși din pespective diferite, ele putând simboliza zbaterea femeii care își dorește să trăiască viața din plin, prin aruncarea în iubire, dar care se simte prinsă în plasa propriilor sentimente, atunci când cel pe care îl iubește o târăște în lumea lui, o lume străină și rece, în care se poate pierde definitiv. Singura diferență este că Gabriela Adameșteanu îi oferă personajului ei, în final, o șansă la viață, la împlinirea prin iubire dar și la adaptarea la societatea pe care aceasta o deschide în fața ochilor ei. Această șansă se poate sau nu materializa, finalul rămânând deschis, însă personajul își asumă riscul de a încerca să trăiască în acea lume nouă, de a deveni una cu ea și de a acorda o șansă unei posibile împliniri sentimentale. În schimb, destinul Antoinettei este tragic, aceasta neavând, încă de la început, nicio șansă, în fața atitudinii superioare a iubitului, acesta neoferindu-i șansa la înțelegere, la adaptare, la viață. Pentru el, Antoinette devine Bertha, o marionetă pe care încearcă să o miște așa cum vrea el, iar când, într-un final, eșuează, o condamnă la nebunie și la evadarea prin moarte, singura șansă care îi rămâne tinerei. Bărbații din viața lor le tratează din perspectivă orientalistă, amândouă sunt văzute ca inferioare, femei venite de undeva, de la granița societății civilizate, având amândouă o moștenire negativă, pe care trebuie să o depășească: Letiția - situația indezirabilă a unui tată cu dosar, cercetat ani grei de securitate, iar Antoinette - faptul că e creolă și că provine dintr-o familie cu probleme psihice dovedite, în trecut. Pentru Arcan, Letiția reprezintă lumea inferioară pe care acesta s-a chinuit atât de mult să o lase în urmă, iar pentru Rochester, Antoinette reprezintă lumea inferioară a coloniilor, care nu s-a putut adapta la societatea engleză civilizată.

În opinia mea, finalul ambelor romane reprezintă o evadare, un mod prin care cele două personaje reușesc să-și depășească condiția, să găsească o punte de legătură între ele și societate. În universul Letiției, lumea veche, de dinainte de război, și cea nouă, comunistă, se întrepătrund, își schimbă identitățile între ele, căutând în permanență un punct de referință pe care nu îl găsesc, împrumutând una de la cealaltă trăsături și reguli din care se naște o lume nouă, hibridă, într-o veșnică căutare a identității și a sensului. În această lume, Letiția încearcă să își găsească locul, apartenența, drumul, căutând un echilibru pe care nu i-l poate aduce decât refuzul durerii și curajul de a accepta necunoscutul (Adameșteanu, 1978, p. 282): *„...într-o zi am să mă trezesc în lumea fără durere"*. Acceptând să intre în necunoscut alături de Petru Arcan,

ea simte că a lăsat trecutul în urma ei, adaptându-se şi maturizându-se (Adameşteanu, 1978, p. 283): *„Viaţa mea rămăsese în spatele meu şi eu crescusem din ea"*. Antoinette, în schimb, alege să evadeze din lumea Angliei, pe care nu o acceptă, mai întâi prin intermediul nebuniei şi a visului, iar apoi prin moarte. Focul reprezintă modul prin care ea încearcă să exorcizeze răul, iar în lumea de dincolo încearcă să-şi regăsească identitatea pierdută.

În concluzie, consider că societatea în care trăiesc cele două personaje îşi pune amprenta total asupra personalităţii şi a destinului lor, asupra transformărilor prin care trec, din punct de vedere material, psihic şi sufletesc. Cele două sunt eroine însingurate, simboluri ale unei lumi vechi, care încearcă să-şi găsească un drum într-o lume nouă, purtând în ele urmele unor familii umilite, scoase în afara societăţii, şi căutându-şi feminitatea, identitatea şi sensul. Amândurora le este frică de schimbare, caută în permanenţă refugii, se simt sufocate de societate, se simt lăsate pe dinafară, nu înţeleg lumea nouă care se construieşte în jurul lor. Prin oamenii din jur, încearcă în permanenţă să construiască punţi cu exteriorul, să comunice şi să se transforme, să se adapteze la nou, reuşind, mai mult sau mai puţin. Unul dintre cele mai importante obstacole pe care le întâlnesc în drumul lor îl reprezintă chiar bărbaţii de care se îndrăgostesc, pentru că se trezesc că trebuie să lupte din toate puterile cu perspectiva orientalistă, umilitoare, prin care aceştia le percep. Încearcă, astfel, din toate puterile, să imite comportamentul şi atitudinile lor, dorindu-şi acceptarea din partea acestora, la fel ca şi din partea întregii societăţi. Iar în final, îşi găsesc eliberarea: Letiţia, prin iubire, prin abandonul în lumea lui Petru, în societatea nouă, diferită, din care el face parte, iar Antoinette, prin moarte, prin refuzul de a-şi accepta închisoarea în care a aruncat-o Rochester.

Întrebarea care se pune este dacă soluţia găsită de personaje poate avea succes sau nu. Nu ştim dacă Letiţia va reuşi să se integreze în acea lume nouă, ştim doar că e hotărâtă să o facă, cu orice preţ. La fel cum nu ştim dacă Antoinette va reuşi să evadeze prin moarte. Romanul lui Rhys nu ne oferă, în final, decât visul Antoinettei, şi gesturile pe care le face atunci când, trează fiind, se pregăteşte să refacă traseul visului.

Bibliografie

Adameşteanu, Gabriela, *Drumul egal al fiecărei zile*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1978

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Editura Routledge, London and New York, 1994

Muşat, Carmen, *Identităţi alternative. Variaţiile identităţii în spaţiul public postcomunist*, din *Caietele Echinox*, Nr. 1 / 2001, pp. 221-223, sursa: www.ceeol.com

Rhys, Jean, *Marea Sargaselor*, Editura Univers, Bucureşti, 1988

Said, Edward W., *Orientalism. Concepţiile occidentale despre orient*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001

Spivak, Gayatri Chakravorty, *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism,* din *Critical Inquiry*, Vol. 12, Nr. 1, "Race", Writing and Difference, 1985, pp. 243-261, publicat de The University of Chicago Press, sursa: www.jstor.org/stable/1343469

ANIŞOARA ODEANU – INTERFERENŢE ROMÂNO-MAGHIARE

Szabó Zsolt, Institutul Limbii Române, Bucureşti, (Universitatea de Ştiinţe din Szeged)

Anişoara Odeanu sau Doina Crivetz sunt pseudonimele literare ale scriitoarei şi jurnalistei Doina Stella Graţiana Peteanu, născută la 28 mai 1912, în localitatea Temesliget (azi Pădureni, din judeţul Timiş). Absolveşte şcoala elementară la Lugoj, iar liceul la Timişoara. Urmează cursuri la Facultatea de Litere din Bucureşti între 1929-1933 şi debutează literar în 1934 cu romanul *Într-un cămin de domnişoare*. Opera Anişoarei Odeanu cuprinde atât romane, volume de nuvele, dar şi trei volume de poezie. Volumul de nuvele *Domnişoara Lou şi trandafirul galben* a fost publicat postum, în anul 1985, ediţia a fost îngrijită şi prefaţată de Cornel Ungureanu. Tot postum a văzut lumina tiparului şi romanul *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă,* publicat în anul 2010; o creaţie literară deosebit de interesantă din toate punctele de vedere: tehnica narativă, limbajul personajelor, contextul istoric al întâmplărilor sau curiozitatea unui copil care, pe alocuri, depăşeşte imaginaţia unui adult.

Perioada interbelică (1918-1944) s-a dovedit a fi una dintre cele mai prolifice pentru literatura română. În acest interval temporal debutează sau îşi fac operele mai cunoscute scriitori precum Eugen Ionescu, Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Camil Petrescu, Liviu Rebreanu şi mulţi alţi prozatori, eseişti, dramaturgi sau jurnalişti care, poate, au rămas într-un con de umbră pe nedrept. Eugen Lovinescu înfiinţează cenaclul *Sburătorul* şi revista cu acelaşi nume (1919-1922; 1926-1927) la Bucureşti, teoretizând, în acelaşi timp, modernizarea literaturii române. Printre alte obiective, se doreşte trecerea de la universul patriarhal rural la universul urban, cu toate că, la fel ca înaintea Primului Război Mondial, principala categorie socială rămâne ţărănimea. Din dezvoltarea industriei şi a comerţului va rezulta clasa muncitoare, dar, cu toate acestea, burghezia va fi la putere în perioada interbelică.

Precum un candelabru care îşi împarte fasciculele de lumină într-o încăpere obscură, tendinţa de modernizare a literaturii, teoretizată de Lovinescu, se răspândeşte în toate colţurile ţării. Anişoara Odeanu este o personalitate literară importantă din literatura interbelică bănăţeană. Numele ei este un reper de neocolit pentru cercetătorii literari bănăţeni. Absolveşte şcoala elementară la Lugoj, iar liceul la Timişoara. Urmează cursuri la Facultatea de Litere din Bucureşti între 1929-1933. În paralel, între 1930 şi 1931, urmează cursuri de limbă franceză la Dijon şi

Grenoble. Studiază dreptul la Universitatea din București, începând în 1933 și terminând în anul 1936. Nu va lucra niciodată ca jurist sau avocat, însă va avea o activitate literară destul de vastă. Opera Anișoarei Odeanu cuprinde atât romane, volume de nuvele, cât și volume de poezii. Începuturile scriitoarei în literatură au fost apreciate pozitiv de majoritatea criticilor literari, însă Eugen Lovinescu aproape o ignoră în sintezele sale critice, mai mult din cauza faptului că aceasta nu a călcat niciodată pragul cenaclului *Sburătorul.* Se vorbea la acea vreme despre un început promițător al Anișoarei Odeanu în sfera literaturii interbelice:

„Două cărți de proză și mai ales volumele de versuri o anunțau ca pe o mare speranță a literaturii tinere - și nu numai feminine, cum s-a spus insistent. În acei ani nu era înfrântă, deoarece, așa cum spunea odată Ion Caraion despre tinerețe, avea de unde muri"[1].

Contemporană cu Mircea Eliade, Eugen Jebeleanu, Mihail Sebastian și Camil Petrescu, se împrietenește cu aceștia și corespondează o lungă perioadă. Cât de prietenă a fost Anișoara Odeanu cu Eugen Ionescu, cu Mircea Eliade sau cu Mihail Sebastian? La sfârșitul anilor patruzeci, scriitoarea și-a distrus corespondența (devenea, atunci, compromițătoare)[2] și astfel, nu vom afla, probabil niciodată, cât de apropiată sau cât de prietenă era cu destinatarii scrisorilor sale.

Criticul literar Cornel Ungureanu observa fascinația resimțită de Anișoara Odeanu față de Camil Petrescu, pe care-l pomenește în cadrul *Amintirilor* și alături de care poartă și o amplă corespondență.[3] Scrisese primul ei roman în urma unei încercări de seducție a scriitorului Camil Petrescu, la mare. În 1934, cartea (romanul *Într-un cămin de domnișoare*) este lansată de autorii grupați în jurul *Adevărului literar și artistic.*

Este sprijinită de George Călinescu, care îi consacră o cronică și, apoi, rânduri calde în a sa *Istorie a literaturii române.*[4] Este greu de spus ce o mână pe Anișoara Odeanu spre aventura legionară, mai ales că nici ea nu găsește răspunsul potrivit la această întrebare. Se logodește cu

---

[1] Text rostit la *Europa liberă*, 28 septembrie 1972, reprodus în *Ethos*, nr. 1/1973 pp. 260-262 cu titlul *La moartea Anișoarei Odeanu* și în *Monica Lovinescu. Seismograme. Unde scurte*, Humanitas, 1993, pp.25-29.

[2] Mircea Eliade, *Jurnal, Volumul II 1970-1985*. Ediție îngrijită și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, 1993, p.77.

[3] Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, contextul unor romane*, prefață la volumul Anișoara Odeanu, *Într-un cămin de domnișoare*, Editura Facla, Timișoara, 1983, p.13.

[4] Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, recapitulări necesare* în *Actualitatea literară* nr. 28-29, ian.-feb. 2013, pp 3, 4.

fiul unui apropiat de-ai lui Hitler, cu Hans Meissner, dar, după o perioadă de câțiva ani, Anișoara Odeanu se va căsători cu medicul legionar Dan Crivetz. Implicarea în aventura legionară o va costa destul de scump pe Anișoara Odeanu. Pe la sfârșitul anului 1943 este exclusă din redacția ziarului *Viața* și ulterior este nevoită să părăsească Bucureștiul alături de soțul ei, locuind o vreme în mici sate bănățene, precum Anina sau Vărădia. Orice încercare de a-și justifica „momentul de rătăcire" legionară e din start sortită eșecului după instaurarea regimului comunist. Reabilitată destul de tîrziu, după 1965, cînd Ioan Oarcăsu o (re)descoperă la Lugoj, scriitoarea nu reușește să reintre cu adevărat în circuit; nu mai are nici forța necesară. În 1972, la vîrsta de doar șaizeci de ani, Anișoara Odeanu se sinucide.[5]

Posteritatea scriitoarei nu este mută. Pentru cercetătorii literaturii din Banat, numele său este un reper de neocolit. Cornel Ungureanu și Alexandru Ruja se îngrijesc de o poziționare corectă a operei scriitoarei în contextul regional și național, iar Gheorghe Luchescu realizează o monografie a scriitoarei Anișoara Odeanu în care zugrăvește un complex portret al autoarei, propunându-se și importante deschideri documentare. Cartea, publicată postum, a fost scrisă pentru supraviețuirea Anișoarei Odeanu, ca scriitoare, așa cum precizează Cornel Ungureanu în prefața romanului. Trebuie să fie prudentă fiindcă e sub urmărire. Trebuie să aibă alibiuri. Așa că, această carte este și una a alibiurilor, a unui om care trebuie să treacă „dincolo". Așa că, răspunde la posibilele interogatorii așa cum vrea stăpânirea, fiindcă vrea, la fel ca alți prieteni de odinioară, să rămână scriitoare. Adică, să supraviețuiască.[6] Volumul de nuvele *Domnișoara Lou și trandafirul galben* a fost publicat postum, în anul 1985, ediția a fost îngrijită și prefațată de Cornel Ungureanu. Tot postum a văzut lumina tiparului și romanul *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă,* publicat în anul 2010.

Structura romanului *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă* este simplă, nu este împărțit în capitole sau subcapitole, nararea evenimentelor este lineară, din punctul de vedere al construcției discursului narativ. Din punctul de vedere al evenimentelor, autoarea folosește, asemeni lui Camil Petrescu, tehnica flash-back adică secvențe retrospective intercalate în prezentul acțiunii operei literare. Acțiunea romanului este plasată în vara anului 1930, iar nararea la persoana întâi

---

[5] Bianca Cernat, http://www.observatorcultural.ro/Un-episod-din-aventura-legionara*articleID_23672-articles_details.html

[6] Cornel Ungureanu, *Anișoara Odeanu, cărțile supraviețuirii*, prefața romanului *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă,* p.5

îl „avertizează" pe cititor asupra faptului că pătrunde pe o „proprietate privată". Impetuozitatea persoanei întâi are consecințe pe toate planurile, de la arhitectura narativă, limbajul personajelor, până la curiozitățile Steluței Băiașu, o fetiță de 12 ani, deosebit de curioasă, în ceea ce privește faptele istorice petrecute în Valea Lungă, localitatea unde își petrece vacanța de vară, la bunici.

Aceasta este acțiunea – cadru căruia i se alătură secvențe narative din trecut, povestite de către personajele-martor la cele întâmplate. Cadrul realist al acțiunii are în permanență un fundal cu deschideri spre fantastic. Atât copiii din sat, cât și părinții sau bunicii acestora vorbesc despre evenimente desfășurate în trecutul apropiat chiar lângă localitatea lor, la curtea contelui Miraky Zoltán. Steluța își abandonează prietenele de joacă și pătrunde în lumea altei vârste, a unor istorisiri revelatoare pe care le trăiește, mai mult decât atât, își construiește o pasiune pentru evenimentele din trecutul apropiat. Contele Miraky este membru în Camera Magistraților de la Budapesta, reprezentantul unei aristocrații pe cale de dispariție. Soția sa, contesa Miraky Zsófia duce o viață la fel de sterilă, ruptă de realitate, asemenea soțului său însă, desele voiaje în diferite orașe ale Europei sau opulența sindrofiilor organizate de conte nu pot suplini lipsa tot mai acută a vitalității. Contesa născuse în tinerețe un copil mort, iar venirea pe lume a Katinkăi se realizase extrem de greu. Proaspăt devenita mamă, nu are lapte pentru a-și hrăni copilul, însă, nu cu mult timp în urmă, născuse Mihalék Jolán, soția grădinarului Gyula, un băiat sănătos și plin de viață, pe Béla. Jolán o va alăpta și pe Katinka, devenind astfel camerista, doica și, mai mult, mama de suflet a Katinkăi.

Fata contelui își petrece copilăria mai mult în preajma familiei Mihalék, într-o atmosferă domestică, în care nu există titluri nobiliare, petreceri cu ștaif ori opulența de la castel. Pasionată de călărie, asemenea tatălui ei, Katinka deseori își dorește să evadeze din atmosfera castelului, călărind prin pădure, alături de Béla, pe care îl iubește cu reținer. Cu toate că se simte foarte bine în sânul familiei grădinarului, Katinka aparține, rațional, celor cu rang, care au încă putere. Personajul Kartos Sándor este disprețuit de Katinka din cauza faptului că este malefic, nu are ranguri, dar este un parvenit care a făcut tot posibilul să ajungă în vârful clasei sociale. Acesta își dorește ca grofița Katinka să-i devină soție, însă mai puternice se dovedesc a fi sentimentele Katinkăi pentru Béla. Fiul grădinarului și al lui Jolán, mama, simbolizează o unanimitate de inteligență, frumusețe, respect și hărnicie Nu este agreat de Kartos Sándor, pentru că îl consideră a fi un inamic veritabil în eforturile sale de a o cuceri pe Katinka. Talentat la pictură, Béla

realizează cu măiestrie un portret al Katinkăi, pe care îl face cadou grofiţei de ziua ei, la împlinirea vârstei de şaisprezece ani.

La întâlnirea cu Jolán mama, Steluţa vede portretul Katinkăi şi observă o asemănare izbitoare cu grofiţa, care murise atunci când ea venea pe lume. La un moment dat, Steluţa îi vorbeşte bunicii sale despre reîncarnare, dar femeia în vârstă şi ursuză de felul ei îi explică nepoatei sale că nu crede în aşa ceva, mai mult, i se pare o născocire de prost gust.

Pentru Steluţa Băiaşu, povestea cu grofi, baroni, fantome şi iubirea dintre Katinka şi Béla care seamănă cu o poveste de dragoste specifică basmelor, o fascinează până în momentul în care majoritatea personajelor care au interacţionat cu fata contesei, o aseamănă cu aceasta. Steluţa este fascinată de comparaţia ei cu Katinka, dar, treptat, povestea fascinantă începe să se termine tragic, devine un amestec de tristeţi şi bucurii care alcătuiesc viaţa reală a oamenilor. Personajele din roman, la fel ca şi acţiunea, nu au un final fericit, motiv pentru care Steluţa este încercată de diferite trăiri nespecifice vârstei sale, dar care o fac să înţeleagă mai bine desfăşurarea evenimentelor din perioada povestită de Jolán mama.

Gyula, soţul lui Jolán mama este un personaj reprezentativ pentru societatea din care face parte: este harnic, priceput în toate, introvertit, dar şi agresiv uneori. El crede într-o schimbare a situaţiei în care se află ţărănimea din acele vremuri, consideră că nedreptatea poate fi înlăturată prin unirea celor mulţi şi curajoşi. Paradoxal, Gyula va muri de tetanos după ce s-a înţepat într-o greblă. Béla, fiul său şi al lui Jolán mama este înrolat pe front şi, la fel ca tatăl său, crede că lumea poate fi schimbată; se întoarce de pe front, participă la revoluţia ţăranilor din Valea Lungă şi este ucis de avocatul Kartos Sándor chiar pe scările castelului devastat de ţărani. În urma unei aprinderi la plămâni, Katinka este îngrijită în pavilionul de vânătoare de către cea care i-a salvat viaţa imediat după naştere; îşi află sfârşitul în braţele lui Jolán, mama sa de suflet. Personajul Jolán mama se stinge în prezentul naraţiunii, casa în care locuieşte - pavilionul de vânătoare al castelului - este cuprinsă de flăcările extinse de la o lumânare uitată de Jolán pe masă. Contele Miraky moare în iarna anului 1918 de o boală ciudată, medicii nu l-au putut salva, iar după ce a devenit văduvă, soţia contelui, Zsófia se mută la Debreţin la o soră de-ale ei, iar avocatul Kartos Sándor se mută la Chicago unde îşi va perfecţiona perfiditatea şi parvenitismul.

Personajele-narator sunt, în acelaşi timp, şi personaje-martor, însă fiecare dintre ele are propria versiune a realităţii pe care a trăit-o. Atent construite şi poziţionate strategic în naraţiune, personajele din

roman au un limbaj cu totul special, o mixtură de cuvinte ungureşti românizate sau cuvinte româneşti maghiarizate. În nota asupra ediţiei, Gheorghe Luchescu specifică faptul că pe parcursul punerii în circulaţie a textului romanului a respectat lexicul autoarei, respectiv explicaţiile olografe din subsolul paginilor care au fost reproduse întocmai pe manuscrisul păstrat la Muzeul lugojean de istorie.

În roman sunt păstrate cuvintele şi expresiile, aparţinând graiului bănăţean, care dau o anume coloratură şi veridicitate textului, alături de dinamica replicilor dialogului. Interferenţele româno-maghiare sunt evidente în roman pentru că toate personajele din roman cunosc atât limba română, cât şi limba maghiară, dar, alături de cunoaşterea celor două limbi mai identificăm şi multe regionalisme cum ar fi: aperată (operată), părădaisă (roşie), celuit (înşelat), bumb (nasture), şpais (cămară), blid (farfurie), o ţâră (un pic), bureţi (ciuperci), pui ponuit (pui pane), muroni (strigoi), prânzitor (sufragerie), mârtac (motan), farbă (vopsea), hohţilindăr (joben), proţăs (proces), şmucuri (bijuterii), ţuţ (biberon), pigluite (călcate), prograde (cimitir), şoadă (ciudată, caraghioasă), ştafir (trusou), poneavă (pătură), chimeşă (cămaşă), taman (chiar), umblat (mers, plimbat), şolocaturi (storuri), şol (ceaşcă), raina (cratiţă), cotăriţele (coşurile, panerele), goşti (oaspeţi), pilăriţă (precupeaţă), pişicheră (şmecheră), poteacă (cărare). În subsolul paginilor cărţii, autoarea explică acele cuvinte care provin din limba maghiară dar sunt românizate, precum: beteag (beteg=bolnav)), bolând (bolond=nebun), iscola (iskola=şcoală), cipche (csipke=şipcă, dantelă), ridicul (ridikül=geantă, poşetă), uiagă (üveg=sticlă), tehue (te hülye=zăpăcitule), musai (muszály=trebuie), păsulă (paszuly=fasole), şcătula (skatulja=cutie), chex-uri (kekszek=biscuiţi), mintenaş (mindjárt=imediat). duşag (dészág=plapumă groasă).

Personajele din trecut, intercalate în prezentul acţiunii, nu vorbesc corect limba română. În roman apar multe expresii sau propoziţii în limba maghiară, traduse şi acestea în notele de subsol: „Ki vagy te kislány? Hogy jöttél ide? És miért sirsz?"(Fetiţo, tu cine eşti? Cum ai ajuns aici? De ce plângi?), „Katinka! Te vagy? Jaj Istenem" (Katinka! Tu eşti? Vai, Doamne!), „Az én leányom elment – ö nem jön többé vissza" (Fata mea a plecat- nu se mai întoarce). Conştientă de faptul că cititorii sunt dintre cei mai variaţi, pentru necunoscătorii de limbă maghiară este notată pronunţia corectă a cuvintelor sau numelor ungureşti; Bözsi- se citeşte Böji, mama se citeşte moamoa, jaj se citeşte ioai, Jolán mama se citeşte Iolan moamoa, Marci se citeşte Moarţi, baba se citeşte boaboa.

Autoarea mai foloseşte destul de frecvent vocativul scurt nearticulat (Băieşe în loc de Băiaşule), dar şi forma regională a unor verbe la diverse moduri şi timpuri: o reuşit, o fo, o pocnit, o sunat, o mers şi altele. În roman identificăm şi un fel de comic de limbaj al personajelor care, din dorinţa de exprimare în limba română, pe care nu o stăpânesc foarte bine rezultă expresii şi propoziţii care stârnesc cu uşurinţă râsul: „Asta eu ştim mai bine ca ei. Chit nu vrut eu să vină fantom! Chit aşteptat! Eu crezut la inceput în Katinka" (Eu ştiam mai bine ca ei. Cât mi-aş fi dorit să vină fantoma! Cât am aşteptat! Eu am crezut la început în Katinka); „Ele plecat amundouă Budapest, grof şi grofné" (Ei au plecat amândoi la Budapesta, contele şi contesa); „tu umbli la iscola?" (Tu mergi la şcoală?); „Ea era în altă stare" (era însărcinată); „Eu mult ghindit după ceea la tine" (După aceea, eu mult m-am gândit la tine); „jumătate la patru fără cinci" (ora 3:25 de minute); „nu vrut crepe la front" (nu a vrut să moară pe front).

Katinka sau fantomele de la Valea Lungă este un roman al paralelismului simbolic. Sfârşitul unei lumi care ar fi putut să fie de basm este reluat de sfârşitul copilăriei şi intrarea în maturitatea simţirii şi a gândirii.[7]

Bibliografie

Anişoara Odeanu, *Katinka sau fantomele de la Valea Lungă,* Editura Orizonturi Universitare, Timişoara, 2010;

Adina Laura Băcean, *Anişoara Odeanu, o viaţă trăită în legea artei – aspecte inedite*, Editura Sfântul Ierarh Nicolae;

Camil Petrescu, *Notă despre romanul feminin,* în „Revista Fundaţiilor Regale", IV nr. 2/02.02.1937;

Charles Mauron, *De la metaforele obsedante la mitul personal*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001;

Cornel Ungureanu, *Anişoara Odeanu, contextul unor romane*, prefaţă la volumul Anişoara Odeanu, *Într-un cămin de domnişoare*, Ed. Facla, Timişoara, 1983;

http://www.adriana-weimer.banaterra.eu/sites/default/files/al28-29;

J. Huizinga, *Homo ludens*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007;

Mircea Eliade, *Jurnal, Volumul II 1970-1985*, ediţie îngrijită şi note de Mircea Handoca, Humanitas, 1993;

Monica Lovinescu, *Seismograme. Unde scurte*, Humanitas, 1993.

[7] Constantin Buiciuc, *Anişoara Odeanu: Katinka sau fantomele de la Valea Lungă* în Revista *Banat*, anul VIII nr. 11 p. 15

MARGINALII STILISTICE LA ROMANUL „VIEȚILE PARALELE" UN POSIBIL EMINESCU

Anca Tomoioagă,
Universitatea „Emanuel"
Oradea

E dificil să se înțeleagă, pe deplin, structura, compoziția, natura și mesajul unui roman precum *Viețile paralele* al Florinei Ilis, dacă nu este, mai întâi, lecturat, în cele aproximativ 680 de pagini ale sale, legate sub egida editurii *Cartea Românească*, în 2012. Recenziile care privesc romanul lămuresc însă, *a priori*, că este produsul unor ample preocupări ale autoarei cu privire la constructul mitic care s-a tocmit în jurul vieții și personalității lui Eminescu. Scurta prezentare de pe copertă poate fi cât se poate de înșelătoare, dacă lectorul se așteaptă la o nouă biografie, romanțată sau nu, a lui Eminescu. Florina Ilis urmărește dinamica fluidă a unei imagini, imaginea lui Eminescu, așa cum se metamorfozează ea, amplificându-se sau diminuându-se, în conștiința istorică a contemporanilor săi și a generațiilor care au urmat. Nu atât Eminescu însuși este în centrul romanului, cât Eminescu așa cum a fost înțeles de-a lungul timpului de către celălalt, de aproapele lui, fie el Titu Maiorescu, partidul comunist, eminescologul contemporan, jurnalistul impetuos sau ideologul oportunist. Romanul se configurează de la și în jurul unei imagini produse treptat pe baza unui colaj pe care Florina Ilis l-a lucrat cu minuțiozitate (printr-o abordare deopotrivă diacronică și sincronică[1]). Din colaj, autoarea nu exclude improbabilul, bârfa literară, falsele presupoziții, suprasaturația limbajului de lemn, presupozițiile detractorilor lui Eminescu. În definitiv, sunt parte esențială din constructul Eminescu, alături de aspectele veridice, de mărturisirile credibile, de datele istorice. Romanul Florinei Ilis nu este un roman document, „cartea Vieţile paralele nu este o biografie a lui Eminescu"[2], colajul realizat de autoare înregistrează deopotrivă credibilul și speculativul, apocriful în jurul biografiei eminesciene. De altfel, autoarea mărturisește că:

„Jocul ficțional la care eu m-am pretat cu bună-ştiinţă a fost acela de a pune în lumină unele aspecte ale literaturii memorialistice şi biografice despre Eminescu, combinând elemente disparate, imaginând altele

---

[1] Luminița Corneanu, *Regăsirea lui Eminescu*, în *Luceafărul*, nr. 3, 2013;

[2] Ilis Florina, *Scriitoarea Florina Ilis: „Am vrut să deconstruiesc mitul poetului național", în Adevărul,* ianuarie, *2013,* https://adevarul.ro/cultura/carti/scriitoarea-florina-ilis-am-vrut-deconstruiescmitul-poetului-national-1_50f9795e51543977a97726fb/index.html (consultat în data de 05.02.2018)

acolo unde mărturiile lipseau, modificând perspectiva şi unghiurile de abordare a documentelor sau epicizându-le în funcţie de cerinţele textului, totul, în acelaşi scop, declarat deja, al deconstruirii ierarhiei discursurilor create în jurul lui Eminescu, de la discursul înalt, academic, critic până la cel mitizant, mistificant sau chiar popular, de bârfă literară."[3] Este greu însă, printre piesele multiple, recuperate, găsite şi colate de autoare în acest curajos tablou eminescian, să se întrevadă Eminescu cel reconstruit de autoare, după ce imaginea mitică eminesciană se deconstruieşte. Autoarea mărturiseşte că a intenţionat să deconstruiască mitul eminescian, reproducându-l şi recontextualizându-l bucată cu bucată şi, aşadar, dezavuându-l. Autoarea scrie că, printr-o lectură dublă, mitul cultural eminescian care se deconstruieşte, se reconstruieşte apoi treptat sub ochii cititorului.[4] Cât de mult îi reuşeşte romanului această reconfigurare e greu de cuantificat. Deconstrucţia pare să primeze în defavoarea procesului de reconstrucţie a imaginii eminesciene, treptat obturată. Vinovate pot fi stilistica textului şi maniera scriitoricească, care sunt pe cât de inedite şi ludice, pe atât de deconcertante şi problematizante. În mare parte, stilistica textului este foarte pestriţă, căci abundă în secvenţe provenind din diverse registre lingvistice şi stiluri ale limbii. Romanul înscrie în ordinea sa procese verbale, scrisori, fragmente şi frânturi de versuri parafrazate şi recontextualizate, mărturii scrise, note informative, inserţii intertextuale, foi medicale, pagini de jurnal. Critica literară a primit romanul, identificând această bogăţie ca fiind mai mult decât utilă. George Neagoe remarcă felul în care:

„jonglează Florina Ilis cu intertextualitatea, amestecând în materia romanului fragmente sau doar referinţe la poezia, proza, publicistica eminesciană, fraze din autori care au scris despre Junimea, până la aluzii mai oblice sau mai directe la receptarea lui Eminescu din interbelic, trecând prin comunism şi terminând cu zilele noastre, prin «reînvierea» «dosarului Eminescu» din Dilema anului 1997."[5] Jongleriile cu recuzita intrinsecă a romanescului, dar şi cu posibilităţile sale textuale de combinare n-au putut crea o lectură, desigur, la îndemână. Însăşi miza romanului angajează atât scriitorul, cât şi lectorul la un proces de ficţionalizare sensibil. Care este miza romanului, o mărturiseşte autoarea însăşi, desigur mai puţin clar prin titlu, dar destul de deslușit în interviuri: „cea mai potrivită paralelă

---

[3] *Ibidem*
[4] *Ibidem*
[5] George Neagoe, *Eminescologie* , în *Cultura*, nr. 410, 2013;

pentru Eminescu nu poate fi decât Eminescu însuşi, un Eminescu devenit personajul literar al propriei sale vieţi. Cartea debutează în 28 iunie 1883 fiindcă din acel moment a început să se formeze ceea ce cultura română a numit mitul Eminescu."[6] Structura de tip *Eminescu versus Eminescu* reiterează modelul paralelelor realizate de Plutarh în cartea *Vieţi paralele*. Titlul romanului Florinei Ilis nu elucidează miza romanului, coperta a patra lămureşte că e vorba de viaţa lui Eminescu, tousi nu neapărat că avem de-a face cu un alt tip de abordare care-l vizează pe Eminescu ca imagine (nu totdeauna dreaptă) creată în istoria culturii româneşti versus Eminescu cel real, omul, a cărui imagine se prea poate să nu se fi suprapus foarte bine cu imaginea sa construită de alţii. Vorba criticului: *„Să-l lăsăm să fie om, nu sfânt, înger, luceafăr, efigie sau academician post mortem. Apoi, să-i dăm carnaţie, atât prin apropierea, cât şi prin deosebirea de cutumele epocii în care s-a manifestat."* [7] Marius Chivu, în cele două părţi ale articolului său dedicat romanului în discuţie, descrie o altă impresie critică pe care *Viețile paralele* i-a produs-o. Proiectul Florinei Ilis, *„sofisticat scenariu de ficţiune arhivistică şi distopie informativă"*[8] ar fi putut fi mai puţin ambiţios, dar cu ceva mai multă înţelegere pentru Eminescu,[9] reproşând abundenţa informaţională şi dezinformaţională a romanului, ambiguizantă fie printr-un narator cameleonic[10], fie prin abuzul de stilul indirect liber[11]. Alex Goldiş percepe în roman aceeaşi redundanţă. Niciun cod al biografiei eminesciene nu este elucidat în romanul Florinei Ilis: „Biografia eminesciană nu conţine, în fond, niciun «cod» demn de spart, iar ceea ce ar fi putut constitui o redimensionare postmodernă a mitului poetului naţional prin ficţiune (ca în cartea lui Dan Brown, la care se trimite aluziv) eşuează – fără bucurie o constat – în glosolalie pe teme eminesciene.[12]"

În ciuda acestor remarci, romanul prezintă o tehnică stilistică demnă de luat în seamă, care contribuie la clarificarea statutului pe care Eminescu îl are ca personaj în roman, fiind o proiecţie exclusivă a naratorului afişată curajos în faţa noastră. Mai ales primele 300 de pagini abundă de o vervă stilistică, ludică, dar bine ţinută în frâu. Eminescu se reconstruieşte treptat, mai degrabă prin filtrul lăuntric al

---

[6] Ilis Florina, *Scriitoarea Florina Ilis: „Am vrut să deconstruiesc mitul poetului naţional", în Adevărul,* ianuarie, 2013;

[7] George Neagoe, *Eminescologie* , în *Cultura*, nr. 410, 2013;

[8] Marius Chivu, *Conjuraţia Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;

[9] Idem, *Conjuraţia Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 461, 2012;

[10] Idem *Conjuraţia Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;

[11] Idem *Conjuraţia Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 461, 2012;

[12] Alex. Goldiş, *Comentarii Critice: Codul lui Eminescu*, în *România Literară*, nr 1-2, 2013;

naratorului. Nu se poate preciza cât de veridică este imaginea eminesciană, așa cum rămâne ea după „deconstruirea" ei (nici autoarea nu ar putea avea o astfel de așteptare iluzorie), ci mai degrabă felul în care se produce un exercițiu (ficțional) de empatizare cu un posibil Eminescu, văzut prin ochii naratorului, și de aici *codul* romanului. Autoarea își caută, prin imensa aglomerare de date și note despre Eminescu - mitul, propriul Eminescu pe care să-l redea și al cărui portret să-l poată remonta, așa cum îl percepe autorul însuși. Viețile paralele sunt două, una a constructului cultural eminescian, una a imaginii egoului scriitoricesc despre Eminescu. În timp ce constructul cultural se demontează succesiv, imaginea personală a scriitorului despre Eminescu se cerne treptat și se limpezește. Nu e „o redimensionare postmodernă a mitului poetului național prin ficțiune", ci o limpezire personală a imaginii eminesciene, fără influențe culturale, doar printr-un exercițiu de empatie. Cititorul este pus în fața unui astfel de efort și dificultate de a se delimita de tot ceea ce ar putea falsifica percepția personală a imaginii eminesciene. Florina Ilis dorește, pentru sine, să mineze din interior un construct cultural extrem de potent și divers, pentru a produce un altul la o scară mult mai mică, vorbim de registrul romanesc, printr-o viziune subiectivă. Cu greu se pot repera inflexiunile vocii naratoriale într-un astfel de roman, dar jocurile stilistice ale scriitoarei reflectă căutarea propriei perspective (pe care romanul încearcă s-o redea) despre Eminescu. În această ordine de idei, se cuvine să ne raportăm la ceea ce lingvistul Ștefan Munteanu numea „atitudine stilistică", un concept care pune la un loc stilul și expresivitatea, *„întrucât și într-un caz și în altul avem de a face cu manifestarea unei atitudini a emițătorului mesajului care transpare în faptele de limbă devenite astfel fapte expresive, adică fapte de stil"*[13]. Pornind de la această precizare, pentru a urmări jocurile stilistice ale autoarei, am selectat o serie de fragmente care să alcătuiască un *corpus* menit să deservească interesele prezentei lucrări. Fragmentele fac parte din două dialoguri, poate unele dintre cele mai frumoase din roman, dialoguri cu două figuri ale paternității în viața lui Eminescu, tatăl său Gheorghe Eminovici și protectorul său, Titu Maiorescu, care a avut, se știe, o influență majoră. Deseori, stilul indirect al narațiunii alternează cu stilul indirect liber în cazul acestui roman. E greu de distins vocea naratorială, manifestă osmotic în șirul prelung al gândurilor personajelor sale. Subcapitolul 6 al primului capitol debutează cu o expoziție redată, narativ vorbind, din perspectivă obiectivă: „Eminescu, asemeni

[13] Ștefan Munteanu, *Stil și expresivitate poetică*, Editura Științifică, București, 1972, p.41

tuturor poeților romantici, era sfâșiat de nenumărate și dureroase contradicții."(p. 48) Vocea naratorială e ușor de perceput, alături de o ușoară autoironie intrinsecă. Textul respiră stilistic abia mai târziu când, debutând cu *tu generic* al verbului *împaci*, textul redă strădania lui Eminescu de a-și înțelege situația în care se află.

„Cum să împaci, de pildă, ideea poetică de femeie (Das Ewig Weibliche) când demon, când înger, cu femeia concretă, Veronica care ca orice femeie concretă (în carne și oase și ohoo ho! cochetă și biondinettă cum era) așteaptă ce așteaptă orice femeie de la un bărbat, nu?, să fie iubită (iubește-mă! mă iubești, tu?) să se cuibărească în brațele lui (Mițule!) să i se spună cuvinte dulci (poetice), să fie protejate (ea și copilele ei) și, din nou, iubire, (iubire și căsătorie)." (p. 49)

Este, de asemenea, și un exercițiu imaginar de empatie a naratorului cu propriul personaj, exercițiu în care și-l atrage și pe cititor prin retorica interogațiilor și jocul adresărilor directe: *așteaptă ce așteaptă orice femeie de la un bărbat, nu?*. Monologul interior imaginat de autoare își caută specificitatea prin recuperarea unor cuvinte, sintagme și expresii posibile sau ușor de regăsit în scrisori sau alte texte cu care ar fi putut intra/ sau a intrat Eminescu în contact: *Das Ewig Weibliche* (eternul feminin căutat de romantici), *cochetă și biondinettă, Mițule!*. Portretul eminescian pe care autoarea încearcă să îl reconstituie, și oarecum să îl recupereze (chiar dacă doar ficțional) desigur, nu poate avea decât resurse livrești, iar la nivel lexical, textul romanului este încărcat de cuvinte și construcții lexicale (unele specifice limbii române de sfârșit de secol XIX), regăsite în textele poetice ale poetului, în corespondența sa personală, în publicațiile sale. Nu ezită însă autoarea să îți facă „lizibilă" vocea naratorială în exprimări plastice precum unele clișee, interjecții (care motivează stilistic și fonemele) *în carne și oase și ohoo ho!* sau repetiții plastice care trădează ironia: *din nou, iubire, (iubire și căsătorie).* Parantezele funcționează ca apoziții, însă au o încărcătură stilistică valoroasă. Aici exprimă și o simultană empatizare a naratorului cu personajul feminin, prin filtrul empatiei cu personajul Eminescu. În plus, jocul parantezelor și al adresărilor directe produc un efect deosebit asupra lecturării monologului interior care devine mult mai viu. Cititorul intră în contact direct cu personajul Eminescu, lectura devine mai pregnant subiectivă decât permite, în general, stilul indirect liber. Scriitura fluidă facilitează accesul la fluxul conșiinței și contactul viu cu viața interioară a personajului. Nicio modificare nu se produce nici în cazul dialogurilor care decurg natural, așa cum se aud, de obicei, în forul interior al omului, fără liniuță de

dialog sau punct. Dialogurile Florinei Ilis sunt savuroase şi vii; ele există, dar în mod neconvenţional. Iată un dialog între două personaje celebre, Titu Maiorescu şi Eminescu:

„Şi cu poezia cum rămâne, domnule Eminescu? Mă las de poezii! Cum se poate, Eminescule, să spui asemenea enormitate! Dumneata să te laşi de poezie?! În loc să îţi cauţi refugiul în lumea cugetării şi poeziei, a melancoliei impersonale - omnia humana contemnere -, dumneata alegi femeia, copia imperfectă şi vrei să atârni de aripile luceafărului greutăţile de plumb ale căsniciei şi să te afunzi în proza vulgară a vieţii!" (p. 54)

Nu putem fi de acord aici cu afirmaţia dlui Chivu „încă nu ştim dacă Florina Ilis ştie să facă un dialog; dar asta oricum e boala scriitorului român"[14], dialogul este viabil, în ciuda absenţei punctuaţiei convenţionale. Dialogul de mai sus reia, printr-un joc intertextual, tema poemului *Luceafărul*, cu reverberaţii în *Floarea Albastră* sau *Odă (în metru antic)*: geniul (romantic) atras în cursa iubirii, ca univers compensatoriu (în termenii Ioanei Em. Petrescu) pentru perisabilitatea fiinţei umane. Desigur, abordarea biografistă a temei pare oarecum nelalocul ei, însă pe firul asocierilor comune care s-au făcut în legătură cu aceste poezii, autoarea nu face decât să reia clişee în interpretarea poeziei eminesciene. Vocea personajului Eminescu este însă mult mai umană aici, în contextul acestor blamate pe alocuri asocieri biografiste. Autoarea reuşeşte să creeze aici încă un moment de empatizare prin lectură, care de data aceasta se produce între lector şi personajul Eminescu. Uşor putem identifica în vocea lui Titu Maiorescu vocea naratorului şi a lectorului însuşi, care îl apostrofează pe derutatul Eminescu. Adresările directe şi vocativele repetate îşi intensifică expresivitatea de la mai elegantul şi recele „domnule Eminescu" la articularea apăsată a substantivului propriu „Eminescule" care denotă o familiaritate mai mare în ton şi atitudine. Propoziţiile interogative şi exclamaţia pe care o flanchează, descriu un discurs maiorescian cu un ambitus care devine din ce în ce mai mare, de la *cu poezia cum rămâne?*, până la *să spui asemenea enormitate!* şi *te laşi de poezie?!* În mare parte, forţa replicilor personajului stă şi în antiteza pe care o expune (nu fără ironia naratorului) între poezie (arta înaltă a genialităţii) şi proza cotidianului. Tirada lui Titu Maiorescu continuă încă mai intens, trecând de la apelative precum *domnule Eminescu*, *Eminescule*, la *Hyperion*, reglându-şi, din mers, relaţia cu interlocutorul său, *Pot să*

[14] Marius Chivu, *Conjuraţia Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;

îți spun pe nume, da?, dar aluziv și relația naratorului cu lectorul, ambele instanțe cunoscând convențiile din discuțiile despre Eminescu:
„Și pentru ce, domnule Eminescu? Dragă Hyperion! Pot să îți spun pe nume, da? Hyperion, (pe-deasupra-a-toate-mergător)! Hyperion, drăguțule! Pentru o oră de iubire?! Ce să spun!? (Disprețuitor). O oră de iubire. (Pauză prelungă).” p. 54

De remarcat este construcția fragmentului. Parantezele, *(Disprețuitor)*, *(Pauză prelungă)*, care abundă în roman, funcționează precum didascaliile într-un dialog dramatic, amplificându-i efectul de dinamism pe care-l oferă, în general, dialogul excursului narativ. Personajul preia un ton patern, mai puțin aspru și mai empatic (greu ni-l putem totuși imagina pe Maiorescu vorbind așa de pasional cu Eminescu), prin vocative ca „drăguțule” sau apoziții în vocativ precum compusul *(pe-deasupra-a-toate-mergător)*. Tonul afectuos al vocii maioresciene este deturnat treptat în dispreț: *Pentru o oră de iubire?! Ce să spun!?* Apoi, scrie naratorul, „cu infinită răbdare și seninătate”, personajul Maiorescu reia explicațiile și lecția nemuririi pentru a-l ajuta pe Eminescu – Hyperion să își regăsească locul între stele. Desigur, prin consternația pe care o afișează demiurgul Maiorescu al Florinei Ilis, cu greu putem apropia această imagine, creată de autoare, de mitul cultural Maiorescu, cu greu și de imperturbabilul demiurg din celebrul poem. Meritul autoarei constă în redarea mai umanizată a acestui personaj, care precum Eminescu, dobândește în romanul acesta, ficțional vorbind desigur, *carne și oase*. Din acest punct de vedere, nu se teme autoarea aici să se lase sedusă de curiozitatea pentru micile/ marile inconveniențe pe care un mariaj l-ar aduce lui Eminescu în viața sa de zi cu zi. Vorba lui George Bacovia (*Scântei Galbene*): „O, cum omul a devenit concret”:
„Ca să nu mai subliniem faptul că o căsătorie implică și o persoană nouă, o femeie (o ce?!!!) cu care să împarți odaia, masa, patul, totul (cum?). Totul? În plus, o căsătorie presupune o viață mai ordonată (dar el când se așeza la masa de lucru, se știe, fie că citea, fie că scria, nu mânca zile întregi și petrece nopțile în nedormire) și chiar mai calculată, (chirie? cât? băcănie, cât? spălătorie, cât? etc.)” p. 69

La nivel de voce naratorială, se menține stilul indirect liber și în fragmentul de mai sus, totuși *Ca să nu mai subliniem* este o structură care, pe lângă emfaza pe care o reține, trimite la un narator prezent. Pluralul și persoana I a verbului propune, din nou, un exercițiu de empatizare cu omul Eminescu și posibilele sale griji în reorganizarea vieții sale concrete. Interogațiile repetitive, *(o ce?!!!), (cum?), chirie? cât? băcănie, cât? spălătorie, cât?* din nou, oferă vivacitate și ritm alert

narativității. Remarcabile sunt însă, și înduioșătoare în aceeași măsură, cuvintele eminesciene din dialogul cu tatăl său, Gheorghe Eminovici. Autoarea recurge la o interiorizare a dialogului; de altfel și problemele pe care personajul Eminescu și le pune nu mai aparțin concreteții zilei, ci ființei sale structurale – relația de esență cu tatăl său:
„Domnule, am spus și voi spune întotdeauna adevărul. V-am urât din tot sufletul, domnule. Și iar te-am iubit, tată! Când mi-ai dat bani, 100 de galbeni și ceasul de aur! Ceasul! Tată! Poate nu va mai avea ocazia să vorbească, ca de la fiu la tata! De la bărbat la bărbat!" p.127

Perspectiva narativă migrează, pe neanunțate, de la homodiegeză (verbele la persoana I singular – am spus, voi spune, v-am urât, am iubit) spre heterodiegeză și stilul indirect liber: *Poate nu va mai avea ocazia să vorbească.* Adresarea directă se metamorfozează de la vocativul *domnule* la vocativul, *tată* parcurgând distanța semantică de la politețea rece la familiaritatea afectivă. Aceeași modificare afectivă o exprimă și trecerea de la pluralul cliticului pronominal de politețe *v-* la singularul cliticului pronominal personal *te-*, o distanță de la ură la iubire, *v-am urât/ te-am iubit.* Timpul trecut al verbelor are o stilistică aparte aici. Reflectă, în speță, atitudinea personajului Eminescu, așa cum a fost construit acum în romanul Florinei Ilis. Vocea lui Eminescu este vocea unei instanțe omnisciente în ce privește atât trecutul, prezentul, cât și viitorul. Este vorba despre un Eminescu vizionar, deplin conștient de propriul viitor, așa cum și cititorul de azi înțelege persistența strălucirii stelei lui Eminescu, deși ea a apus demult:
„Tată, iartă-mă! Nu mi-a reușit cu veacul în care trăiești tu. Nu m-am chivernisit odată cu ceilalți, nu sunt profesor, nu am ajuns deputat și nu voi fi niciodată ministru, nu voi reuși să răscumpăr Ipotești. Cu nimic, nu m-am ales. De ce? Nu știu. Mi-a reușit altceva. Mi-a reușit eternitatea. Eternitatea, tată! Nu te bucuri?"

Din nou, autoarea mizează pe contraste în construcția dialogurilor: *iartă-mă/ Nu te bucuri?*; Cu *nimic*, nu m-am ales./ Mi-a reușit *eternitatea*. Desigur, joaca autoarei se desfășoară la nivelul contextualizărilor. Perspectiva este din nou pluritemporală. Eminescu, contemporan cu noi, își anticipează persistența ca imagine culturală în istoria literară. S-a ales cu nimic în ordinea lumii căreia i-a aparținut – o biografie greu de înțeles pentru un persoană atât de „concretă" precum a fost tatăl lui Eminescu. Reproșul personajului Eminescu traversează toate epocile și se adresează, simbolic, tuturor judecătorilor săi (atât de bine descriși de Eminescu în *Scrisoarea I*). Îi e imposibil autoarei să nu facă asemenea, prin vocea propriului personaj.

Romanul Florinei Ilis, complex, complicat pe alocuri, caleidoscopic și eterogen, poate fi numit un exercițiu de empatizare cu posibilul om Eminescu, așa cum încearcă să îl reconstituie autoarea din piesele răsfirate ale unui mozaic de amploare. Efortul acesteia de a-l distinge, în primul rând pentru sine, pe Eminescu între toate sursele la care a apelat, este și efortul nostru de 129 de ani încoace de a ne scutura de balastul din jurul imaginii Eminescu, sperând să ne putem apropia mai sensibil de Eminescu însuși.

Bibliografie

Chivu, Marius, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 460, 2012;
Chivu, Marius, *Conjurația Eminescu*, în *Dilema Veche*, nr. 461, 2012;
Corneanu, Luminița, *Regăsirea lui Eminescu*, în *Luceafărul*, nr. 3, 2013;
George Neagoe, *Eminescologie* , în *Cultura*, nr. 410, 2013;
Goldiș, Alex, *Comentarii Critice: Codul lui Eminescu*, în *România Literară*, nr 1-2, 2013;
Ilis, Florina, *Viețile parelele* , Editura Cartea Românească, 2012;
Munteanu, Ștefan, *Stil și expresivitate poetică*, Editura Științifică, București, 1972;
Ilis Florina *Scriitoarea Florina Ilis: „Am vrut să deconstruiesc mitul poetului național", 2013, https://adevarul.ro/cultura/carti/scriitoarea-florina-ilis-am-vrut-deconstruiescmitul-poetului-national-1_50f9795e51543977a97726fb/index.html* (consultat în data de 05.02.2018).

DOUĂ DESTINE FEMININE ROMÂNEŞTI ÎN VÂLTOAREA ISTORIEI SECOLELOR XIX ŞI XX

Péter Wéber
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

Din perspectiva timpului pe care îl trăim noi astăzi, intervalul de timp cuprins între sfârşitul secolului al XIX-lea şi penultimul deceniul al secolului, pare a fi un interval în care s-au petrecut cele mai multe întâmplări reale sau fictive ce stau la baza literaturii, istoriei şi chiar cinematografiei contemporane. Personajele operelor lui Ioan Slavici, ale lui Liviu Rebreanu sau ale lui Kosztolányi Dezső au întruchipat acea lume dispărută, dar totuşi, încă suficient de apropiată şi pe care străbunicile noastre încă au trăit-o din plin. Spaţiul central-european a cunoscut o alternanţă continuă de regimuri, identităţi şi mentalităţi pornind de la perioada „La belle époque" până la căderea comunismului. În acest răstimp oamenii au fost martorii nu doar ai evenimentelor istorice ci şi ai vieţii cotidiene prin faptul de a-şi fi consemnat în scris trăirile, impresiile şi gândurile.

De multe ori, când intenţionăm să analizăm, să scriem sau să reflectăm asupra biografiei unor oameni din trecut, căutăm mai degrabă personalităţi cunoscute, oameni ale căror nume şi fapte sunt deja suficient de familiare publicului larg, dat fiind faptul că acestea au reprezentat puncte de reper în societatea în care au trăit, dar şi pentru că informaţiile asupra vieţii şi faptelor lor sunt mai accesibile cercetătorului. De data aceasta însă personajele feminine ale lucrării mele sunt două romance „obişnuite" din părţile de apus ale românimii din Monarhia Austro-Ungară, Hortensia Cristea şi Hermina Ciorogariu, care au avut inspiraţia, ca în ultimii ani ai vieţii lor să îşi noteze amintirile.

Ambele născute spre sfârşitul secolului al XIX-lea, prin longivitatea lor, au suprins întâmplări, evenimente, trăiri până spre sfârştul secolului trecut. Aparent, cele două femei au avut în comun doar naţionalitatea şi spaţiul cultural-linvistic dar şi politic în care s-au născut şi au crescut. Hortensia Cristea s-a născut în comuna Bozeş din comitatul Hunedoara la 1890 iar Hermina Ciorogariu s-a năcut în comuna Pecica, comitatul Arad, la 1878. Ambele s-au născut în familii româneşti înstărite reprezentând clasa de mijloc din Ungaria dualistă. În timp ce veniturile familei Hortensiei erau asigurate din salariul de funcţionar public (notar comunal) al tatălui ei, cele ale familiei Herminei erau ceva mai modeste, tatăl ei fiind învăţător. Dar, atât Hortensia cât şi Hermina aveau o pregătire şcolară solidă, cu studii

liceale nu doar în limba română dar şi în maghiară şi în germană. Perioada în care ele se formează intelectual şi în care se socializează este cea a unui stat ungar renăscut în vechile sale graniţe medievale din graţia împăratului Francisc Iosif în care proaspetele elite ale naţionalităţilor, inclusiv cele româneşti, îşi căutau locul în acea societate fie tinzând spre o maghiarizare parţială, fie consolidându-şi poziţiile elitiste tocmai din acest statut specific al apartenenţei la o altă naţiune, decât cea maghiară. Cele două femei sunt un viu exemplu ale acestor două tendinţe.

Deşi Hortensia Cristea s-a născut şi a copilărit în Haţeg, un ţinut mult mai românesc decât cel în care crescuse Hermina Ciorogariu, părinţii săi au considerat foarte important, ca de mică, împreună cu surorile şi fratele mai mic, să înveţe limba maghiară iar apoi, în anii de liceu de la Orăştie (oraş cu puternic carater săsesc pe atunci), germana. Tatăl ei vorbise fluent maghiara şi germana, avuse contacte permanente cu autorităţile comitatense, frecventa ocazional cercuri de cunoştinţe. Prin intermediul acestora şi-a cunoscut, după moartea prematură a primei soţii, cea de-a doua soţie, pe mama Hortensiei, în persoana unei romănce din aceiaşi zonă, cântăreaţă de operă, absolventă a conservatorului de muzică de la Viena care se plictisise de viaţa mondenă din capitala imperiului şi se întorsese pe meleagurile natale. Astfel se constitui familia în care s-a născut Hortensia Cristea.

O familie românească, cu sluji şi personal casnic românesc dar în care cu excepţia slugilor, „era voie să se vorbească numai în limba maghiară pentru ca fraţii mai mici ai Hortensiei să înveţe maghiara la fel de bine, ca pe o a doua limbă maternă. Hortensia începuse să înveţe maghiara de la vârsta de patru ani şi jumătate, când părinţii ei au decis să angajeze o guvernantă unguroaică tocmai pentru a-i facilita fetiţei învăţarea maghiarei. Dar cu siguranţă, româna nu a fost cu totul abandonată de către familia Cristea din moment ce Hortensia vorbea la patru ani şi jumătate numai româna, deşi ambii părinţi ştiau maghiară. Iar apoi în toată comuna şi în împrejurimi se vorbea româneşte, chiar şi între oficialităţile locale, doar corespondenţa era în maghiară. În localitatea vecină, Gioagiu, trăiau şi familii de maghiari. Printre acestea, cea a preotului reformat a ţinut legături destul de strânse cu familia Hortensiei, mai ales după ce între fiul preotului reformat, Jóska, şi Hortensia se înfiripează o prietenie ce se transformă cu timpul într-un amor de adolescenţă pe care însă destinul nu l-a lăsat să se împlinească la vârsta maturităţii. Însă cu siguranţă nu diferenţele confesionale sau naţionale au fost cauza nerealizării căsătoriei dintre cei doi, din moment ce Hortensia se va căsătorii tot cu un maghiar, Guszti, fiu de avocat

originar din zona Balatonului repartizat în ţinutul Haţegului şi alături de care, deşi păstrând tot timpul amintirea clipelor petrecute cu Jóska, Hortensia va trăi ani de zile până la moartea acestuia.

E puţin probabil ca Hortensia să fi căutat intenţionat soţ exlusiv maghiar. Destinul ar fi putut-o transforma în soţia aviatorului Aurel Vlaicu din Binţinţi, care îi făcuse curte în 1903 Hortensiei pe când aceasta avea doar 13 ani şi de care şi Hortesiei îi era drag. Dar Aurel era mult timp plecat prin Germania, apoi prin România şi n-a fost să fie. Încă înainte de izbucnirea Primului Război Mondial Hortensia se căsătoreşte cu Guszti, profesor gimnazial care după un stagiu de probă de un an în Gioagiu-Băi este repartizat la Palics, lângă Szabadka (azi, Subotica) iar apoi în nordul Ungariei de atunci, la Orkuta (azi, Orkucany) într-o regiune locuită preponderent de slovaci. Din momentul părăsirii Haţegului Hortensia doar rare ori s-a mai întors pe pământurile natale.

Deşi ruptă de mediul românesc, nu şi-a negat şi nici uitat originile, chiar dacă ea a acceptat ca viaţa ei şi a familiei pe care o întemeiase să-şi continuie existenţa în mediu maghiar. Conform tratatului de la Trianon, localitatea în care trăia Hortensia, şoţul ei şi de acum şi micul lor copil a fost cedată Cehoslovaciei, iar ei, necunoscând slovaca, au hotărât să se mute în Ungaria. Astfel, ajung să cunoască câteva luni condiţiile trăite de zeci de mii de unguri care au optat să se mute în Ungaria din teritoriile cedate statelor succesoare: „locuinţe" provizorii în vagoane de marfă pe linii ferate înfundate. Dar profesia lui Guszti i-a salvat în scurt timp de acest coşmar postbelic, după ce au primit o locuinţă în oraşul Kecskemét. În acest fel, destinul Hortensiei o leagă pentru tot restul vieţii sale de Ungaria. Chiar şi după moartea soţului ei, ea va rămâne în Ungaria, alături de copii, nepoţi şi strănepoţi. A rămas singură ca româncă printre ei. Plaiurile natale le-a mai vizitat doar ocazional, o singură dată acompaniată chiar de unul dintre nepoţii săi, care a deprins unele expresii în română. Probabil, conştientă de faptul că nimeni din familia sa nu cunoştea româna, şi-a scris amintirile în limba maghiară. Astfel, manuscrisul descoperit de unul dintre strănepoţii ei a ajuns să fie editat şi publicat în 2012.[1] Dacă Hortensiei destinul i-a hărăzit să trăiască printre maghiari, Hermina a avut parte de bucuria românilor din părţile Aradului de a trăi instaurarea administraţiei româneşti după Primul Război Mondial.

Provenea dintr-o familie românească cu tradiţie în păstrarea naţionalităţii cu înaintaşi preoţi şi dascăli. Unul dintre unchii săi fusese

[1] Áigner Gusztávné Cristea Hortensia, *Tenzi naplója. Levél a másvilágra*, Budapest 2012.

chiar episcopul ortodox de Oradea, Roman Ciorogariu. Pe linie paternă, familia era originară din zona Apusenilor, din Brad, iar pe cea maternă, din Pecica, cu ramificaţii până la Jula şi Lipova. Printre rude, chiar una din străbunică, fusese sârboaică iar din anturajul familiei nu au lipsit nici unguri.

Hermina însăşi, după frecventarea „Şcolii normale", adică a fostei preparandii româneşti din Arad, a învăţat şi la Elisabetinul din Budapesta. Aici a locuit într-un mediu multicultural cu puternice accente maghiare. Se pare că şi familia ei a considerat ca în plin regim dualist Hermina să îşi perfecţioneze cunoştinţele de maghiară şi să se socializeze şi în acet mediu. Viitorul ce urma să se arate peste circa două decenii prin prăbuşirea Ungariei istorice şi Marea Unire era încă pe atunci greu de intuit. Spre deosebire însă de Hortensia Cristea, Hermina Ciorogariu a fost, prin însăşi profesia ca profesoară, legată de mediul românesc, caraterizată de o identitate naţională românească mult mai solidă. În special bunicul său care locuia în Aradul caracterizat ca o „mare de străini" (doar un sfert din populaţia oraşului erau români) i-a insuflat interesul şi dragostea pentru propria ei naţionalitate.

Pe lângă devotamentului familie sale pentru românism, Hermina a primit o educaţie de respect şi apreciere pentru cei de altă naţionalitate, chiar şi faţă de maghiari, care reprezentau la acea dată, pe tărâm politic, adversarii ideii naţionale româneşti.

După cum remarca ea în amintiri cu referire la Pecica de la finele anilor 1880 „şovinism pe faţă între unguri şi români" nu era, dar între flăcăii satului se iscau bătăi sau chiar înjunghieri, dacă românii apăreau la jocurile ungurilor sau ungurii la cele ale românilor. După terminarea şcolii pedagogice din Arad, Hermina a fost repartizată la şcoala românească din Şeitin, la doar câţiva kilometri de Pecica, unde a locuit în gazdă timp de doi ani. Comuna era preponderent românească, medicul era însă maghiar din Ardeal de o omenie deosebită încât nu lua onorar pentru consultaţii de la săraci şi vorbea o română frumoasă.[2] La acesta a locuit Hermina în chirie. Prin intermediul moşierului Becker care avea rude la Budapesta şi cu ajutorul fundaţiei „Elana Ghiba-Birta", Hermina împreună cu o altă colegă romîncă, a avut şansa să îşi completeze studiile la Elisabetin, în timp ce a locuit la o doamnă unguroaică.

---

[2] Rodica Ţabric; Adriana Popescu (editori), *Caietele Herminei*, Ed. Peter Pan, Bucureşti 2010, p.124.

Despre această perioadă Hermina remarcă în amintirile sale că la acea şcoală budapestană „se purtau europeneşte cu noi, minoritarele".[3] Însă zilele de 15 martie erau „zile grele" pentru cele două românce în sensul că atunci, profesoarele şi elevele maghiare îşi manifestau cu rafinament dar şi perfidie adevăratele sentimente faţă de români.[4] După anii pentrecuţi în Budapesta Hermina se întorsese la şcoala sa pedagogică din Arad, hotărâtă să îi ridice prestigiul la rangul celor de la Sibiu sau Blaj printr-o educaţie mai diversificată şi deprinderea unor maniere speciale de către elevele sale. Însă entuziasmul său a fost repede frânt de către tocmai Vasile Goldiş, inspector şcolar la acea vreme, care „era duşman de moarte al femeii culte".[5] După Primul Război Mondial, Hermina avea să fie martora intrării trupelor armatei române în Arad. Spre deosebire de Hortensia, care în amintirile sale evită să comenteze aceste evenimente, Hermina este plină de entuziasm şi mândrie de instaurarea regimului românesc.[6] Hermina a avut un soţ român, tot din Arad, funcţionar la Banca „Victoria" cu care însă a apucat să trăiască doar doi ani.

[3] *Op.cit.*, p.126.
[4] *Op.cit.*, p.127.
[5] *Op. cit.*, p.136
[6] *Op.cit.*, p.166

Probabil a căzut pe câmpul de luptă în primul an de război, dat fiind că anul 1914 este anul decesului său, iar Hermina nu s-a mai recăsătorit, aşa cum nici Hortensia nu a mai făcut-o. Şi-au trăit restul vieţii ca văduve, dar în mijlocul familiei care cu trecerea anilor s-a ramificat în din ce în ce mai multe celule. Hortensia a murit la Budapeta în 1987 la vârsta de 97 de ani, „întrecând-o" pe Hermina, ce şi-a trăit tot restul vieţii în Arad, cu doar doi ani dar care îşi încheiase viaţa în 1973.

Consemnările, amintirile celor două femei reflectă evoluţii identitare, atitudini şi mentalităţi care au format destinul lor diferit, şi totuşi, atât de comun oamenilor din zonele de interferenţe culturale caracterizat prin multilingvism, deschidere şi respect pentru valorile identitare ale celui de alături.

Bibliografie

Áigner Gusztávné Cristea Hortensia, *Tenzi naplója. Levél a másvilágra*, Budapest 2012.

Rodica Ţabric; Adriana Popescu (editori), *Caietele Herminei*,Ed. Peter Pan, Bucureşti 2010.

REPERE BIOGRAFICE

Gheorghe Petruşan,
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

M-am născut într-o lume de ţărani români săraci de la limita vestică a neamului. De-a lungul veacurilor, înaintaşii mei şi-au trăit viaţa cu resemnare pe moşiile unor latifundiari maghiari sau germani.

Bunicul dinspre tată, Gavrila Durii-Petruşan, trăia la un sălaş din apropierea graniţei de azi a României; a murit de tânăr, la vârsta de 55 de ani. Aici, departe de satul natal Micherechi, şi-a petrecut şi tata, Teodor Petruşan (n. 1901), copilăria. La şcoala ortodoxă locală a petrecut două ierni, din septembrie până în martie. Să scrie şi să citească româneşte şi ungureşte a învăţat în altă parte.

În baza convenţiei dintre Antanta şi România (semnată la 17 august 1916), această regiune dintre Tisa şi frontiera actuală a României era să aparţină noului stat român. Nu a fost să fie aşa, românii de aici au rămas la unguri şi după semnarea Tratatului de pace, la 4 iunie 1920, cum, de altfel, de-a lungul istoriei nu li s-a dat să trăiască sub administraţie românească. Românii de aici nu mai vorbesc despre acele vremuri, căci de la prima mare „încăierare" a popoarelor a trecut mult timp.

Cu toate acestea, ce anume a însemnat pentru înaintaşii noştri Trianonul, am aflat de la mama, prin anii '50, într-o frumoasă zi de vară, în drum spre Şercad, orăşel aflat la vreo 5-6 kilometri de Micherechi, când întocmea lista bunătăţilor pe care avea să le ia de la piaţa de acolo. La un moment dat, aproape de Şercad, mort de oboseală, o întreb pe mama, Maria Orosz-Petruşan, născută în 1904: „Da 'tăt pă jos mereţ la piaţă?" Mama se opreşte, se întoarce spre România, care era la vreo doi kilometri de casa noastră de la marginea satului, şi-mi spune cu o oarecare gravitate: *„Dapu, pruncu' mneu, tăt pă jos dă când umblăm la Şercad, că-i aproape. Pă vremuri, oamenii umblau la piaţa dân Salonta cu cocie, că-i departe. Mereu acolo ai noştri, că acolo erau mulţ rămâni. Dă când or pus graniţa aice, lângă noi, merem dară la Şercad. Da' aici ăi mai greu, că io nu ştiu bine ungureşte, apu unii râd dă mine."*

Aşadar, înaintaşii noştri sunt „ungurenii" care au o istorie comună cu a ungurilor, depind în toate privinţele de majoritatea naţională, rămânându-le doar lupta pentru supravieţuire. Trăind profund integraţi în societatea maghiară şi nicăieri în majoritate, aud în jurul lor mai multă vorbă ungurească decât românească. Astfel, vrând - nevrând, devin bilingvi, iar limba maternă, o limbă de ocazie, de familie, având

senzația că au o dublă identitate etnică. Întrebarea fundamentală, cea de la 1920 a rămas până în zilele noastre: cum îți poți păstra în asemenea condiții limba și cultura moștenită, adică identitatea națională. La această întrebare a încercat să răspundă și generația mea.

Născându-mă în pragul celui de-al Doilea Război Mondial, povestea vieții mele începe odată cu intrarea, în toamna anului 1944, a unui batalion de călăreți români în satul natal Micherechi, deci cu începerea, la noi, a războiului. Românii de aici trăiau de două decenii și jumătate în Ungaria lui Horthy Miklós, care era la „ultima stație de purificare a etniilor" care au mai rămas în țară după Trianon. În 1940, când politica revizionistă îi adusese niște rezultate provizorii, regimul horthyst ia decizia de integrare a Bisericii Ortodoxe Române în o viitoare Biserică Ortodoxă Maghiară dependentă de Moscova, adică o decizie de deznaționalizare. Episcopul de Oradea însă pune bețe-n roate, tratativele cu ungurii și rușii decurg anevoios, până la urmă războiul pune capăt calvarului nostru interbelic și inițiativei lui Horthy.

Eu, ca mulți alți fii de țărani, am avut mare noroc cu regimul politic care s-a instaurat după al Doilea Război Mondial. În prima etapă, între 1944-1949, se reînființează o parte a școlilor generale desființate în perioada interbelică și se înființează, la Giula, și un liceu românesc, fără de care formarea unei intelectualități nu ar fi fost posibilă.

Când, în 1951, am decis să-mi continui studiile la Giula, aici era deja nu numai școală generală și liceu, ci și un Colegiu, un cămin de elevi care era pentru mulți tineri români dornici de învățătură o adevărată Mecca. Aceste instituții ne-au salvat de mizerie materială și ignoranță. Așadar, mergeam cu mândrie, cu fruntea ridicată la „Colegiu", cum îi zicea toată lumea școlii din Giula, reînființată în 1946.

A doua treaptă a ridicării mele a constituit-o Budapesta, mai precis Catedra de română din Capitală. Am mers acolo cu tragere de inimă, eram fericit că pot studia la o catedră universitară română cu cea mai mare vechime, la care au studiat mai mulți dintre marii scriitori români, eram mândru de renumiții noștri profesori Tamás Lajos și Gáldi László. La Budapesta se transformă românismul meu înnăscut într-un românism conștient, în conștiință națională.

În anii studenției, între 1958-1963, ideea națională devine o îndeletnicire constantă a vieții mele. Îmi petreceam timpul liber în biblioteca catedrei, cu vreo 13 mii de volume. În ultimii trei ani, am fost preparator, bibliotecar și translator. În această calitate, l-am cunoscut și pe Tudor Vianu; îl însoțeam, în această perioadă, ori de câte ori mergea la Paris, căci la dus și întors se oprea pentru câteva zile la Budapesta,

unul din orașele sale preferate. Am învățat mult de la el. Ultima dată, la cursurile de vară de la Sinaia ale Universității din București, în 1963, mă sfătuia să studiez opera marilor scriitori români dacă vreau să-mi fac un nume în istoria literară. Tudor Vianu nu era un om comunicativ, de aceea am rămas surprins de disponibilitatea cu care mă introducea în tainele elaborării unei lucrări științifice, în timp ce stăteam la o cafea pe terasa unei cofetării din Pesta.

Aici, la Pesta, în acești ani, am devenit un angajat al cauzei românești. Deja nu-mi mai puteam imagina viața în afara comunității românești din Ungaria. Totul era încă stabil, consolidat în viața comunității. Procesul de asimilare era și atunci o realitate, o problemă fundamentală, dar nimeni nu îndrăznea să vorbească deschis despre el. Eram într-o perioadă de consolidare a societății socialiste, care a adus prosperitate, o evidentă îmburghezire în societatea maghiară. În 1963, anul terminării studiilor universitare, eu aveam trei posibilități de integrare în această societate: ziarist la *Foaia noastră*, ziarul românilor din țara noastră, care atunci apărea în Budapesta, la care colaboram; diplomat cu post la referantura română din cadrul Ministerului Afacerilor Externe al Ungariei; profesor de literatură și cultură română la Institutul Pedagogic de patru ani din Seghedin.

M-am făcut profesor la Seghedin, aducând, pentru mine însumi și comunitate deopotrivă, o altă bună decizie după cea din 1951, când am trecut de la școala din Micherechi la școala din Giula. Atunci, în Ungaria, cea mai mare libertate o oferea învățământul superior, care se bucura și de un mare prestigiu în societate.

Între timp, conducătorii comunității mi-au oferit posturi mai bine plătite. M-am angajat în multe activități sociale, dar Catedra de română din Seghedin n-am părăsit-o. Timp de patru decenii și jumătate (1963-2007) am fost angajatul acestei instituții importante atunci pentru români, la care a fost formată majoritatea intelectualității românești din Ungaria.

Centrul mișcării noastre culturale era orășelul Giula, cu cele mai importante instituții românești, unde se înființează, în 1948, Uniunea Culturală a Românilor din Ungaria, reprezentanța *de jure* a comunității. În anii '60 am fost solicitat să vin în ajutorul Uniunii. De atunci, viața mea s-a consumat între Catedră și Uniune, între Seghedin și Giula. Uniunea a avut nevoie de Catedră, Catedra a avut trebuință de Uniune. Profesorii Catedrei se numărau printre membrii influenți ai Uniunii. Eu, de exemplu, am avut (și) la Uniune mai multe funcții obștești, iar între 1983 și 1995, cu o scurtă întrerupere, am fost președintele ei.

Spiritul comunitar l-am moştenit de la părinţii baptişti. La baptiştii din Micherechi domnea o solidaritate, o identitate de interese, de care altundeva nu am dat în viaţă. În 1951, odată cu plecarea la Giula, m-am îndepărtat de lumea baptistă, dar viaţa mi-am trăit-o în acest spirit, am însuşit de la ei gândirea în comunitate, pe care am încercat să o aplic în activitatea mea instructiv-educativă şi activităţile pe care le-am desfăşurat în cadrul Uniunii şi peste tot unde m-au abătut valurile vieţii. Aceste valori morale, profund umane, la care am ţinut de-a lungul vieţii, mi-au adus multe satisfacţii, dând rost unei vieţi puse în slujba prezervării unei mici comunităţi româneşti lăsate în afara României Mari, care a luat fiinţă cu în secol în urmă.

În 2007 am ieşit la pensie de la Catedra de română din Seghedin, la care am predat literatura şi cultura română timp de mai bine de patru decenii şi pe care am condus-o între 1980-2003. De două decenii sunt preşedintele Autoguvernării Române din municipiul Szeged.

Seghedin-Cluj, 31 octombrie 2018

IPOSTAZE ALE IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI DIN UNGARIA ÎN VIZIUNEA LUI GHEORGHE PETRUȘAN

Iudit Rusanda Szabo,
Universitatea de Vest din Timișoara

Profesorul, criticul și istoricul literar Gheorghe Petrușan contribuie, prin studiile și prin prezența sa în viața culturală a românilor din Ungaria, la afirmarea valorilor identitare ale românilor de aici. El abordează în studiile sale teme din literatura română, istoria românilor, relațiile româno-maghiare, problema națională sau poezia și scrierile politice ale lui Mihai Eminescu.

Volumul *În căutarea identității noastre*, apărut în 1994, este o culegere de articole și studii, apărute până în 1990 în publicații românești din Ungaria, în care acesta analizează elemente din literatura română clasică și contemporană, dar și viața spirituală a românilor din Ungaria. Vasile Voia, în prefața acestui volum, vorbește despre ipostazele identității autorului, accentuând faptul că *„o trăsătură a scrisului lui Gheorghe Petrușan este efortul de a sesiza în mod direct și întotdeauna exact aspectul esențial și de a-l exprima în formulări succinte și sintetice"*.[1] Începând cu anii 1960, Gheorghe Petrușan se consacră, pe lângă cariera didactică, publicisticii pe teme culturale, consemnărilor de evenimente culturale, în încercarea de a realiza, prin articolele sale, un mic compendiu al literaturii române.

În 1979 el inaugurează, în *Foaia noastră,* seria de „medalioane literare" dedicate scriitorilor români, articole adunate în prima parte a volumului *În căutarea identității noastre*, intitulată chiar *Medalioane literare*. Autorul prezintă, pe lângă analiza unor scriitori români și a operelor lor, diferite manifestări culturale ale catedrelor de limba română din Ungaria închinate personalităților românești, primul articol făcând o prezentare a unei astfel de seri comemorative închinate lui *Ioan Budai Deleanu* la *Catedra de Limba Română de la Budapesta*, în 1962. După o scurtă prezentare a evenimentului, autorul profită de tema dată pentru a face o analiză pertinentă a *Țiganiadei* și a operei lui Deleanu.[2] Apar și alte articole despre manifestări culturale românești din capitala Ungariei (cum ar fi *Omagiu lui Endre Ady*), însă cele mai multe sunt dedicate prezentării personalității unor scriitori sau oameni

---

[1] Vasile Voia, *Ipostazele identității*, în Gheorghe Petrușan, *În căutarea identității noastre*, Editura Uniunea Românilor din Ungaria, Giula, 1994, p. 5

[2] Gheorghe Petrușan, *În căutarea identității noastre*, ed. cit., pp. 13-14

de cultură români, atât din cadrul comunității românești din Ungaria (*Ilie Ivănuș: Vioara cu cinci strune*, *Emanoil Gojdu*), cât și din România (*Vasile Alecsandri, Magda Isanos, Nouă decenii de la moartea poetului Mihai Eminescu, Samuil Micu, 90 de ani de la moartea marelui povestitor Ion Creangă*, etc.) Mai multe articole vorbesc despre diverse mișcări culturale și literare importante pentru românitate, cum ar fi *Școala Ardeleană, Avangarda literară și artistică, Sămănătorismul, Poporanismul,* sau despre elemente importante din literatura română din Ungaria: *Despre literatura română din Ungaria.* [3]

Următoarele articole sunt adunate sub subtitlul *Tentațiile folcloristicii*, autorul arătându-și preocuparea pentru culegerea folclorului românesc din Ungaria sau pentru contribuția valoroasă la cunoașterea literaturii populare a românilor din Ungaria realizată prin poveștile lui Mihai Purdi.[4] În următoarele articole prezintă elemente din cultura românească, trecând de la recenzia unei remarcabile producții cinematografice românești, filmul *Pădurea spânzuraților,* în regia lui Liviu Ciulei, la discutarea unor curente culturale, cum ar fi cubismul, expresionismul, dadaismul, suprarealismul, etc., pentru a creiona portrete ale unor mari artiști români (Constantin Brâncuși, Ștefan Oroian). Numeroase texte sunt dedicate, în următorul subcapitol, învățământului românesc din Ungaria, autorul punând laolaltă articole în limbile română și maghiară, publicate în *Foaia noastră*, dar și în publicații maghiare: *100 de ani ai catedrei de limba română de la ELTE* (în limba maghiară), *Din istoricul pregătirii cadrelor didactice de naționalitate română, La Institutul Pedagogic din Seghedin, Cercetări filologice maghiaro-române* (în maghiară), *Consfătuire despre învățământul superior al naționalităților*, etc.[5]

Câteva articole sunt dedicate asociațiilor culturale și literare românești din Ungaria, *Societății pentru fond de teatru român*, *Societății de lectură „Petru Maior"* sau *Junimii*, cât și aniversării a 100 de ani de la apariția revistei *Familia* sau revistelor ardelene *Adevărul, Albina* sau *Foaie pentru minte, inimă și literatură.* În articolul publicat în 1989, *A cui e Foaia noastră?*, pune problema independenței presei, accentuând faptul că, în contextul politic actual, ar trebui să se acorde o mai mare autonomie acestei publicații.[6]

---

[3] Vezi *ibidem*, pp. 11-105
[4] Vezi *ibidem*, pp. 109-117
[5] Vezi *ibidem*, pp. 135-165
[6] *Ibidem*, pp. 191-192

În finalul volumului sunt adunate articole publicate între anii 1989 şi 1993 în care autorul analizează anumite aspecte legate de viaţa românilor din Ungaria, cât şi de tendinţe în gândirea politică, socială şi culturală a acestora, accentuând anumite cauze ale problemelor minoritare şi vorbind despre datoria intelectualilor români de a duce mai departe identitatea naţională: *Aspecte din viaţa naţionalităţii noastre, Cauzele problemelor noastre de minoritate, Datoria intelectualităţii, Vântul naţionalismului I*, etc.[7] Personalitate marcantă a românităţii din Ungaria, Gheorghe Petruşan îşi defineşte, prin articolele din acest volum, scopul demersului său, şi anume descoperirea identităţii naţionale româneşti, redefinirea ei, căutându-şi, în acelşi timp, propria identitate spirituală şi naţională.[8]

Toate aceste deziderate reies şi din studiile şi articolele publicate după 1990, în diverse reviste de cultură ale românilor din Ungaria. Importante sunt şi studiile publicate în revista *Simpozion*, începând chiar cu *Cuvânt introductiv rostit cu prilejul primului colocviu ştiinţific ce a avut loc în zilele de 23-24 noiembrie 1991,la Giula*, apărut în primul număr, în 1991, în care pune problema importanţei înfiinţării unei comunităţi pentru cercetătorii şi creatorii români din Ungaria.[9] Un amplu articol, apărut în numărul din 1994 al publicaţiei *Simpozion*, este dedicat şcolilor naţionalităţilor din Ungaria. În acest articol pleacă de la ideea că, de-a lungul timpului, şcoala a fost „expresia filozofiei politice şi de culturalizare a nationalităţilor"[10], discutând despre problemele de punere în practică a acestei idei pentru minorităţile naţionale „mai cu seamă în cazul unor grupuri etnice care trăiesc în Ungaria răsfirate, în diasporă, sau într-un număr redus".[11] El prezintă cauzele obiective şi subiective care au îngreunat funcţionarea normală a şcolilor pentru minorităţi, trecând în revistă fapte istorice, documente, oferind informaţii istorice concrete, din Ungaria sau din România, pentru a argumenta problemele şcolilor minorităţilor naţionale de-a lungul timpului.[12]

---

[7] Vezi *ibidem*, 194-223

[8] Vasile Voia, op. cit., în Gheorghe Petruşan, ed. cit., p. 7

[9] Gheorghe Petruşan, *Cuvânt introductiv rostit cu prilejul primului colocviu ştiinţific ce a avut loc în zilele de 23-24 noiembrie 1991,la Giula*, în *Sympozion, Comunicările primului simpozion al cercului ştiinţific*, Publicaţie a Comunităţii Cercetătorilor şi Creatorilor Români din Ungaria, Giula, 1991, p. 3

[10] Gheorghe Petruşan, *Şcoli ale naţionalităţilor în Ungaria*, în *Simpozion*, Publicaţie a Comunităţii Cercetătorilor şi Creatorilor Români din Ungaria, Giula, 1994, p. 5

[11] *Ibidem*

[12] *Ibidem*, pp. 6-9

El împarte învățământul național din Ungaria, din punct de vedere cronologic, în mai multe perioade. Prima ar fi înainte de apariția ideii naționale, când învățământul naționalităților nu s-a deosebit esential de învățământul Ungariei, cu diferența că românii au păstrat scrierea cu litere chirilice până în 1860, fiind vorba prin excelență de instituții ortodoxe. O a doua etapă apare la începutul decolului al XVIII-lea, odată cu unirea greco-catolică, care a dat un impuls serios culturii și cultivării în limba română, primele școli fiind înființate în Banat, iar apoi, peste 300 de școli, în Ardeal.

A treia perioadă o constituie învățământul modern de naționalitate, el susținând că acesta s-a format pe la mijlocul secolului trecut, fiind stabilizat prin legile adoptate în anii 1860, în cadrul legii privitoare la autonomia bisericii greco-orientale, aceste legi asigurând învățământului de naționalitate siguranța legislativă. Gheorghe Petrușan afirmă că *„în cazul românilor din țara noastră, aici au funcționat aproape în exclusivitate școli bisericești, care stăteau sub patronajul celor două religii (greco-catolică și ortodoxă). Dar limba de predare din școlile de ambele tipuri era limba română."*[13] Odată cu introducerea legii Trefort, în 1879, începe un nou capitol în istoricul școlilor de naționalitate din Ungaria, legea introducând limba maghiară ca limbă obligatorie de predare în școli, producând o sciziune între naționalități, minoritățile simțind că se dorește, prin această lege, contopirea lor și distrugerea identității naționale. Această tensiune durează până după primul război mondial.[14] Autorul prezintă și o istorie a înființării celor mai importante școli românești din Ardeal, cum ar fi *Gimmnaziul greco-catolic de la Blaj*, înființat în 1754, sau *Liceul greco-catolic din Beiuș*, înființat în 1828, dar și gimnaziile ortodoxe de la Năsăud, înființat în 1863, sau de la Brad, din 1869.

[13] *Ibidem*, p. 11
[14] *Ibidem*, pp. 11-14

După Primul Război Mondial, existența minorităților din Ungaria s-a schimbat radical, ele ajungând într-o situație foarte grea și lipsită de perspective, mai ales românii, slovacii și sârbii, atât din cauza efectivului numeric redus dar și pentru că *„au rămas fără intelectualitate, fără un sistem instituțional cultural și școlar, fiindcă acestea au rămas în cea mai mare parte pe teritoriile rupte de cealaltă parte a țării, iar de grupurile etnice rămase aici, în Ungaria, țările-mamă respective nu s-au interesat prea mult."*[15] Totuși, după 1923, s-au înceățenit trei tipuri de școli: cu limbă de predare a naționalității, cu studiul obligatoriu al limbii maghiare (de tipul A), cu limbă de predare mixtă - limba naționalității și limba maghiară (de tipul B), și cu limba de predare maghiară, în care predarea limbii materne a naționalității respective era obligatorie (de tipul C). Autorul oferă statistici privind aceste tipuri de școli, constatând că ultimul tip a dominat în învățământ, iar după 1935 majoritatea școlilor au devenit de tipul B.

[15] *Ibidem*, p. 16

După Al Doilea Război Mondial pozițiile minorităților au slăbit considerabil, dislocările, discriminarea politică a sârbilor și a șvabilor punându-și amprenta pe relațiile politice dintre minorități și stat, învățământul minoritar reîncepând *„fără tradiții, fără antecendente spirituale, fapt care este valabil mai cu seamă cu referire la românimea din țara noastră”*.[16] Autorul susține că în anii 1960 „funcția limbii materne era deținută de varianta dialectală a acesteia, iar cultura proprie, datorită caracterului ei arhaic, nu putea asigura prea multe repere de nădejde pentru însușirea unei culturi de naționalitate de un nivel superior”.[17] Până în zilele noastre, datorită căsătoriilor mixte și a schimbărilor sociale, economice și culturale, învățământul în limba maternă a scăzut și mai mult, din 1960, minoritățile din Ungaria nemaidispunând de școli cu predare în limba prorpie, acestea devenind toate bilingve.[18] Din păcate, concluziile autorului nu sunt optimiste, la fel ca și cele ale altor cercetători amintiți în această lucrare, el considerând că nici astăzi nu există o concepție definitivă a celor de la conducerea învățământului, privitoare la viitorul învățământului în limba maternă din Ungaria, el susținând totuși că păstrarea învățământul bilingv poate fi cea mai potrivită soluție.

Alte studii publicate în *Simpozion* abordează diverse teme istorice, culturale și sociale, dovedind încă o dată importanța pe care Gheorghe Petrușan o acordă istoriei și identității comunității istorice românești din Ungaria: *De la Supplex Libellus Valachorum la Memorand - Actualitatea Memorandului* (1995), *O schiță a istoriei românilor din Ungaria* (1997), *Coordonatele concepției naționale a lui Ioan Slavici* (1998), *Luptele politice ale lui Mihai Eminescu* (2001).

---

[16] *Ibidem*, p. 19
[17] *Ibidem*
[18] *Ibidem*, p. 20

ROMÂNII DIN UNGARIA ŞI UNIREA DIN 1918

Gheorghe Petruşan,
Universitatea de Ştiinţe din Szeged

Unirea românilor din Bucovina, Basarabia, Ardeal şi părţile zise ungurene, Maramureş, Crişana şi Banat cu Regatul Român a fost un moment istoric fără precedent în viaţa poporului român, oferind, în sfârşit, o adevărată şansă pentru coagularea unei naţiuni unitare şi prospere. Unirea din 1918 a fost într-adevăr o „mare unire" şi îndeplinirea unui vechi ideal naţional. Desigur, o sută de ani în viaţa unui popor nu este o perioadă prea lungă, dar potrivită pentru a face bilanţul anilor care s-au scurs de la marele moment istoric. Unii vor sărbători, pe bună dreptate, alţii vor face analize de tot felul, vor constata ce a fost bine şi ce a fost nesatisfăcător în acest secol. Noi, românii care am rămas în afara Marii Uniri, nu prea ştim pe ce poziţie să ne situăm, căci din punct de vedere naţional suntem cu certitudine marii perdanţi, compensaţi, ce-i drept, cu condiţii sociale cu ceva mai favorabile. Suntem solidari cu neamul din care facem parte, dar totodată privaţi de perspectivă naţională, căci românii care au rămas în Ungaria după Primul Război Mondial, datorită numărului lor redus, nu aveau cum să formeze o comunitate naţională viabilă, capabilă să reziste valurilor de omogenizare ale statului naţional în general şi ale erei lui Horthy Miklós în special.

Datorită aşezării geografice, această mică ramură de vest a românimii nu a fost niciodată sub administraţie românească. S-a integrat bine în societatea maghiară, încă înainte de trezire la conştiinţă naţională, când predominantă era cetăţenia şi nu etnia. Identificarea identităţii naţionale cu cetăţenia rămâne foarte mult timp o notă semnificativă a statului naţional maghiar. Legile patruzecioptiste, promulgate de rege la 11 aprilie 1848, nu conţineau nimic cu privire la naţionaităţi, iar reprezentanţii românilor din comitatele Arad, Bihor, Bichiş, Timiş, Torontal, Caraş şi oraşul Pesta, întruniţi între 15-21 mai „în casa şi sub preşedinţia lui Emanuil Gojdu"[1] pentru a redacta „Petiţia neamului românesc din Ungaria şi Banat" îşi concep viitorul împreună cu al ungurilor, exprimându-şi totala încredere în naţiunea maghiară şi regatul ungar. Românii, care şi-au jerfit „sângele şi averea" pentru patria comună, dau mână cu ungurii pentru o lungă perioadă de timp. În „Petiţie" se spune: *„Noi, în numele naţiei române din Ungaria... ne ţinem de cea mai sfântă datorie, cu patriotică jertfire a ne lupta pentru mărirea coroanei ungureşti şi pentru întregimea împărăţiei."* În „Petiţia" care se termină cu *„Să trăiească ţara, să trăiască craiul, să treiască libertatea, egalitatea şi frăţietatea!"* se mai face o importantă remarcă: *„Concetăţenii români*

limba ungurească o cunosc de diplomatică, însă și ei așteaptă aceea ca întrebuințarea limbei sale naționale neîmpiedicată să se lase în biserici, la învățătură fiilor săi și pretutindenea și în toate treburile nației noastre, cele din lăuntru"[2]. Așadar revendicările românilor din Ungaria la 1848, spre deosebire de cele ale românilor din Transilvania, sunt într-o perfectă concordanță cu prescripțiile statului național, pe care naționalitățile le-au respectat, stăpânii statului, fie ei unguri sau germani, nu, acesta fiind motivul fundamental al discordiei dintre națiunile dominante și naționalități.

Românii ungureni au rămas credincioși promisiunilor făcute la începutul erei moderne, fără să renunțe la lupta pentru prezervarea identității naționale. Fidelitatea lor, declarată la 1848, față de patria comună a durat șapte decenii. Statornicia și-o demonstrează prin asumarea unirii Ardealului cu Ungaria (la 29 mai 1848), pentru a ieși de sub jurisdicția patriarhiei sârbești și a forma o națiune cu o mai mare pondere și o mai mare forță de rezistență valurilor de omogenizare venite din partea majorității naționale, îndeosebi după aprobarea legii de învățământ a ministrului Trefort, din 1879, considerată de naționalități un atentat îndreptat împotriva limbii și culturii lor. Loialitatea ungurenilor față de statul maghiar este pusă, între 1867-1918, la o grea încercare. Pactul dualist austro-ungar (1867) a fost degradantă pentru naționalități, făcându-le comunități de rangul al doilea, legea pentru naționalități (1868) nu recunoaște decât o singură națiune, națiunea maghiară, legea electorală și legea presei sunt dezavantajoase pentru minoritățile naționale. Legile care vizau maghiarizarea învățământului de naționalitate se țineau lanț, iar revendicările cuprinse în Memorandul din 1892 sunt respinse, memorandiștii supuși unor torturi dușmănoase. Politica educațională inițiată de Trefort este încununată de legea lui Apponyi din 1907, care deveniseră „în fața opiniei publice un exemplu notoriu al inumanismului și tiraniei maghiare"[3]. Vorba lui Teodor Mihali: *„Ministrul învățământului le-a interzis prin decret naționalităților să se roage lui Dumnezeu în limba maternă"*[4]. Lex Apponyi a transformat învățământul naționalităților într-un învățământ bilingv, preponderent maghiar, sugerând ideea că naționalitățile din Ungaria au o dublă identitate și că de fapt și membrii comunităților minoritare sunt unguri. Din corespondența lui Tisza István cu mitropolitul Mețianu, în toamna anului 1914, aflăm că în școlile populare, din cele 30 de ore săptămânale 13 sunt rezervate pentru predarea limbii maghiare. Mețianu, în răspunsul dat premierului ungar, referindu-se la politica de asimilare a ungurilor, ține să sublinieze că *„popor bilingv nu poate exista, cetățenii nemaghiari ai statului trebuie lăsați să-și însușească cunoștințele necesare de limbă*

maghiară, ca limbă de stat, în mod liber, fără constrângeri"[5]. Legea deveniseră, în câtiva ani, un casus belli între unguri şi naţionalităţi, respectiv între români şi unguri,[6] contribuind la înstrăinarea populaţiei nemaghiare de patria comună, Ungaria, şi la consolidarea relaţiilor lor cu naţiunile culturale din care fac parte. Adică la destrămarea statului dualist şi multietnic. Ungurii au păţit cu Lex Apponyi exact ca în 1868 cu legea pentru naţionalităţi: au întins coarda prea tare, au trecut Rubiconul. Politica de omogenizare a ungurilor a fost lipsită de previziune şi prudenţă, căci între 1867-1918 raporturile de forţă s-au schimbat în favoarea românilor.[7] Punctul pe i l-au pus prin declanşarea, împreună cu austriecii, a Primului Război Mondial, la 28 iulie 1914, iar locul discuţiilor politice şi profesionale este preluat de operaţiunile militare. La 27 august 1916, România declară război Austro-Ungariei, armata română intră în Transilvania.

Între timp, românii din Ungaria şi Ardeal, între 1881-1905, ajung la consens în privinţa problemelor fundamentale ale naţiunii române. Dezbinaţi în cele două tabere ale activismului şi pasivismului politic, românii din Ungaria, după ce la alegerile parlamentare din 1903 Aurel Vlad, în circumscripţia electorală Dobra, obţine mandat cu un program naţional român, ajung la concluzia că trebuie să se treacă la o politică naţională activă, legitimată prin conferinţa electorală ţinută la 10 ianuarie 1905, la Sibiu, sub preşedinţia lui Gheorghe Pop de Băseşti. La conferinţă este aprobat un amplu program naţional şi se ia decezia de a participa la alegerile parlamentare în toate circumscripţiile electorale.[8] Unitatea naţională a românilor din Ungaria se încheagă în jurul Partidului Naţional Român şi devenie tot mai solidă în susţinerea intereselor politice şi culturale. Neclintită este deocamdată şi loialitatea românilor faţă de statul maghiar şi, mai ales, de Curtea din Viena. Când, la 27 august 1916, România declară război Austro-Ungariei, fără să-i întrebe pe românii de aici dacă vor să se unească cu Regatul României,[9] liderii politici şi ierarhii ortodocşi condamnă în cuvinte categorice atacul împotriva patriei lor. La 5 septembrie Ştefan C. Pop, în parlamentul ungar, îşi exprimă solidaritatea faţă de patrie şi tron, iar Alexandru Vaida-Voevod, în ziarul vienez „Reichspost", regretă că eforturile depuse în vederea ţinerii României în cadrul Puterilor Centrale, spre binele românimii, au fost zadarnice. Liderul Partidului Naţional Român este convins că românii din Monarhia Austro-Ungară îşi vor păstra fidelitatea faţă de dinastie, în ciuda suferinţelor de care au avut parte de-a lungul istoriei.[10] În ziua de 8 septembrie 1916, „Telegraful Român" publică „Circulara întregului cor episcopesc ortodox din Transilvania", semnat de mitropolitul Vasile Mangra şi episcopii Miron Cristea de Caransebeş şi Ioan Papp de Arad, în

care se spune: „România în mod perfid a ridicat arma asupra patriei noastre... Acela care cu vorbele vicleniei pe buze, cu dorul de jaf în suflet vine în hotarele noastre, nu-i frate, ci cel mai păgân dușman... Episcopul Miron Cristea se refugiază la Budapesta, de unde trimitea pastorale soldaților români din armata austro-ungară în care îi îndemna „să nu se clatine în credința și alipirea către Tron"[11]. Însuși regele Ferdinand a recunoscut că „ardelenii ne-au primit ca pe niște inamici", iar Alexandru Marghiloman, la întrebarea „De ce am declanșat acest război?", dă un răspuns jenant: „pentru ca să ascundem furturile".[12] Și totuși, aceste citate, mai ales care aparțin liderilor ardeleni, trebuie întâmpinate cu mare precauție, căci o bună parte a acestora, formulate în timpul Primului Război Mondial, sunt contestabile sau au un caracter derutant. Mărturisirile lui Al. Vaida-Voevod din 1922 dau de gândit. „De la 1907 încoace –spune Vaida-Voevod –nu am făcut nici un pas în politică fără a consulta în prealabil Bucureștiul. Chiar dacă s-au schimbat guvernele române, politica noastră a fost întotdeauna unanimă cu voința liderului de partid de la putere".[13]

Așadar, *Unirea a depins de voința politică a României și, mai ales, de raportul de forțe ale statelor cu care colabora atât înainte cât și în timpul războiului mondial,* care se disputa între Puterile Centrale (Germania și Austro-Ungaria, Bulgaria etc.) și Antanta (Anglia, Rusia și Franța).

Scopul urmărit de România era „întregirea" țării, căci la români ideea de unitate politică era un vechi deziderat național, realizabil numai prin alipirea Transilvaniei și a teritoriilor istorice cu o populație majoritar românească, cum ar fi Basarabia și Bucovina. Astfel, în baza acestei ideologii profund înrădăcinată în conștiința elitei naționale, România a putut trece, chiar și împotriva voinței regale, de la Tripla Alianță, convenție încheiată cu Germania, Austro-Ungaria și Italia, la 30 octombrie 1883, la Antanta și să participe alături de ea, cu doi ani întârziere, la Primul Război Mondial. În baza convenției semnate cu Antanta, la 17 august 1916, se prevede asigurarea integrității teritoriale a României și recunoașterea dreptului ei asupra teritoriilor locuite de români din Austro-Ungaria (Bucovina și Ardeal). Teritoriile care îi reveneau României sunt delimitate în articolul 4 al convenției. În Transilvania frontiera era fixată pe Tisa, în Banat pe Dunăre, în Bucovina pe Prut.

La temelia acestor aspirații naționale teritoriale române stă o idee parțial nouă, cu rădăcini în idealurile pașoptiste de autodeterminare al popoarelor, inacceptabile pentru monarhiile sau formațiunile statale feudale, care nu acordau atenție caracterului național al populației sau

duceau o politică de omogenizare. Modernitatea ideii la care ne referim constă în declararea şi conştientizarea dreptului la teritoriile locuite de o populaţie de aceeaşi limbă şi cultură, care a fost pusă la temelia teoriei cu privire la dreptul de autodeterminare al popoarelor, doctrină ce se leagă de numele preşedintelui american Wilson. Pornind tot de la un „drept istoric", cu trimiteri la aria de formare a poporului român, istoricii români vorbesc în timp util despre „provincii aflate sub ocupaţie străină", despre „ţări româneşti" care nu erau sub stăpânire română, ca de exemplu, Transilvania. Noua doctrină dă prioritate factorului uman, necesităţilor naţionale în detrimentul „dreptului istoric" la spaţiile geografice ocupate de-a lungul istoriei. De aici îşi revendică România dreptul de a intra în război pentru a „elibera" teritoriile româneşti, adică teritoriile cu o populaţie majoritar românească, aflate sub dominaţie „străină", respectiv austro-ungară. Cu atât mai mult cu cât a reuşit să convingă, prin „Liga Culturală", opinia publică internţională asupra lipsei de egalitate în drepturi şi asuprirea naţionalităţilor din Monarhia austro-ungară.

Armata română pătrunde în Ardeal în noaptea zilei de 28 august 1916, într-un moment inoportun, fără să fie pregătită de război. Într-un timp scurt, inamicul atacat schimbă cursul războiului, armatele nemţilor şi ungurilor la 6 decembrie ocupă Bucureştiul. România ajunge într-o situaţie critică. Pierderile sunt imense. Vine în ajutorul ei Antanta, în primul rând Franţa. Este refăcută şi armata română. Victoriile Antantei în Vest, în toamna anului 1918, au creat un nou raport de forţe în Europa. Deşi la 11 noiembrie Primul Război Mondial se terminaseră prin armistiţiul de la Compiegne, cu o zi înainte, la 10 noiembrie, România, în baza convenţiei cu Antanta, reintră în luptă, pentru a păstra Ardealul unit, la 1 decembrie 1918, cu România, conform opiniei oficiale, „pentru a elibera teritoriile româneşti aflate sub ocupaţia Austro-Ungariei".[14] Armata română nu a dost prezentă, dar este un fapt istoric că Marea Unire de la Alba Iulia s-a făcut „sub umbra armelor".

O parte a istoricilor ţin să sublinieze faptul că politicienii români din Ungaria nu au declarat public niciodată că obievtivul lor ar fi unirea cu România.[15] Motivul este bine cunoscut: pentru românii din Ungaria calitatea vieţii din România nu reprezenta o atracţie. Un refuz categoric vine din partea ţărănimii, mai ales a ţărănimii din estul Ungariei, zonele saşilor şi şvabilor. Era o idee unanim aprobată că *„ţăranul român din România liberă stă mai rău decât ţăranul Român din ţările subjugate."*[16] Un singur exemplu. La 14 noiembrie 1918, Teodor Mihali, preşedintele Partidului Naţional Român, adună în şedinţă locuitorii din Ileanda, sat unde locuia şi avea moşie, pentru a-i informa asupra situaţiei politice din Ardeal. Când a început să vorbească despre necesitatea unirii cu

România, publicul i-a întrerupt discursul, l-a lovit cu pietre, i-a atacat casa şi numai cu ajutorul gărzii naţionale române locale a putut scăpa.[17]

Pătura cultă română era adepta autonomiei Ardealului. Cum spunea unul dintre liderii ei: *„... lăsaţi ca Ardealul să fie cum a fost totdeauna, al ardelenilor."*[18] Iată câteva rânduri providenţiale, dar nerespectate de istorie, care au apărut în 1886 în „Tribuna", semnate de Ioan Slavici:

„Aşa a voit Dumnezeu, aşa au voit monarhii noştri, aşa ne-am învoit chiar şi noi, popoarele adăpostite în această ţară frumoasă şi binecuvântată. Şi nici că poate să fie sigură pacea în ţara aceasta, câtă vreme Ardealul nu li se va reda ardelenilor...Dar dacă maghiarii din Ardeal, orbiţi de deşertăciune naţională, au sacrificat autonomia firească patriei noastre comune, noi românii nu ne vom trăda ţara niciodată. Ne-am supus şi ne supunem, dar nu ne învoim şi nu vom renunţa niciodată la drepturile ardelenilor asupra Ardealului." Titlul studiului din care am citat este „Al cui este Ardealul?" Slavici este un excelent cunoscător al patriei comune şi, deşi trăia în România, a rămas îndrăgostit până la moarte de ideea independenţei patriei sale de baştină. S-a opus unirii ei cu România, având mult de suferit din această cauză. Peste relevaţia sa cu caracter providenţial a trecut însă istoria. A fost depăşită de egoismul uman şi caracterul exclusivist al naţiunilor dominante. La 1848, ungurii au anexat Ardealul cu aprobarea Împăratului adorat de românii transilvăneni, iar scopul urmărit era refacerea Ungariei Mari şi păstrarea caracterului ei maghiar. Cu câteva decenii mai târziu, în 1918, România, cu ajutorul Antantei şi datorită unor circumstanţe istorice favorabile, a alipit Ardealul în baza unui alt „drept istoric", iar în secolul care s-a scurs de atunci numărul alterităţilor naţionale a scăzut în număr considerabil, având toate şansele să-l omogenizeze.[19] Aşadar, Ardealul nu a rămas ţară autonomă ci a trecut în proprietatea României, căci a ieşit din război alătur de statele învingătoare. De atunci durează disputa dacă Ardealul a fost răpit de la unguri sau a fost pierdut de ei înşişi.

Alături de teoria cu privire la autonomia Ardealului, după semnarea pactului austro-ungar din 1867, apare o altă teorie cu privire la reglementarea convieţuirii popoarelor din Austro-Ungaria, transformarea ei într-un stat federativ, elaborată de bănăţeanul Popovici. Ambele teorii au fost respinse de unguri, după cum Ungaria nu a aceptat nici unirea de la Alba Iulia.

Proiectul unirii cu România apare la românii din Transilvania şi Ungaria odată cu destrămarea Austro-Ungariei, când, de fapt, nu mai era altă soluţie, căci cele trei mari imperii de care această regiune a depins de-a lungul istoriei, Imperiul Habsburgic, respectiv Austro-Ungaria, Imperiul

Otoman şi Rusia ţaristă, s-au prăbuşit, pierzându-şi rolul în această parte a Europei. Neavând altă alternativă, „schimbarea la faţă" a liderilor români s-a făcut de azi pe mâine, într-o perfectă concordanţă cu regele şi guvernele României, în conştiinţă de cauză cu realităţile istorice de la sfârşitul Primului Război Mondial. Cot la cot cu ierarhii celor două biserici (greco-catolică şi ortodoxă), au pregătit Adunarea Naţională de la Alba Iulia într-un timp foarte scurt, după următorul program.

1. La 12 octombrie 1918, în casa politicianului Aurel Lazăr din Oradea, Comitetul Executiv al Partidului Naţional Român din Ardeal şi Ungaria a elaborat, sub prezidarea lui Teodor Mihali, o „Declaraţie de independenţă„ în care „se constată că urmările războiului îndreptăţesc pretenţiunile de veacuri ale naţiunei române la deplina libertate naţională." Prin „Declaraţia" de la Oradea, redactată de Vasile Goldiş, naţiunea română din Ardeal şi Ungaria este aşezată printre naţiunile libere, se refuză recunoaşterea dreptului guvernului şi parlamentului din Budapesta să se considere ca reprezentante ale românilor. În afară de Partidul Naţional Român, în viitor, *„nimeni nu poate fi îndreptăţit să trateze şi să hotărască în treburi care se referă la situaţia politică a naţiunii române."*[20] Prin această declaraţie de o importanţă fundamentală pentru destinul românilor din Monarhia austro-ungară, Partidul Naţional Român aprobă principiul de autodeterminare al naţiunilor, elaborat de preşedintele Wilson, care, până la urmă, s-a dovedit a fi inaplicabil în mod consecvent. Se înfiinţează un „Comitet de acţiune", cu sediul la Arad, având-l în frunte pe Vasile Goldiş, care fusese împuternicit cu datoria de a traduce în viaţă acest proiect naţional. Din comitet făceau parte: Ştefan Cicio-Pop, Vasile Goldiş, Iuliu Maniu, Alexandru Vaida-Voevod, Aurel Lazăr, politicieni care la Alba Iulia aveau să joace un rol determinant. Se ea şi decizia ca „Declaraţia" să fie adusă la cunoştinţa factorilor politici ai Ungariei, ceea ce a avut loc în ziua 18 octombrie 1918, în parlamentul ungar, prezentată de Alexandru Vaida-Voevod. În discursul său, Al. Vaida-Voevod consideră că cel mai mare rezultat al războiului este *„acceptarea din partea tuturor naţiunilor al principiului că în viitor nu va mai fi deosebire între naţiune şi naţine şi naţiunile mari şi mici vor avea drepturi egale."*[21] Proclamarea independenţei românilor de unguri şi statul maghiar se face într-un moment istoric optim: prăbuşirea Austro-Ungariei şi proclamarea independenţei Ungariei, la 3 noiembrie 1918.

2. La 30 octombrie 1918 izbucneşte revoluţia burghezo-democratică. Tisza István, simbol al lumii vechi, este asasinat de câţiva soldaţi sosiţi de pe front. Ziua următoare se înfiinţează guvernul lui Károlyi Mihály. Tot în 31 octombrie se constituie la Budapesta Consiliul

Național Român Central din șase social-democrați (Tiron Albinii, Ion Flueraș, Iosif Jumanca etc.) și șase reprezentanți ai Partidului Național Român (Vasile Goldiș, Aurel Lazăr, Teodor Mihali, Ștefan Cicio-Pop, Al. Vaida-Voevod și Aurel Vlad). Unitatea Românilor din Ungaria cu privire la desăvârșirea unității politice deveniseră deplină odată cu aderarea Partidului Social-Democrat –Secția română, care reprezenta clasele muncitoare din Austro-Ungaria. La 9 noiembrie se trimite o notă guvernului maghiar înființat după victoria revoluției burghezo-democratice, în care liderii români pretind dreptul de a guverna exclusiv toate ținuturile locuite de români și organizarea gărzilor naționale române, pentru garantarea ordinei.

3. Ultimele tratative între guvernul maghiar și reprezentanții românilor din Ungaria au avut loc în 13-14 noiembrie 1918, la Arad. Guvernul este reprezentat de Jászi Oszkár, însoțit de câțiva consilieri, Consiliul Național Român Central de Ștefan Cicio-Pop, Vasile Goldiș, Aurel Vlad, Ioan Flueraș, Enea Grapini, Iosif Jumanca și, din a doua zi, de Aurel Lazăr și Iuliu Maniu. Jászi a făcut foarte mari concesii, care depășeau gândirea într-un stat național centralizat și care prevedeau o autonomie teritorială, „învestirea Consiliului Național Român cu guvernarea orașelor și tuturor județelor în care românii sunt în majoritate." Răspunsul părții române la întrebarea lui Jászi, „de fapt ce vor românii?", este formulat a doua zi de Iuliu Maniu: „despărțire totală și absolută de Ungaria".[22]

4. După încheierea tratativelor cu reprezentanții guvernului ungar, lideri Consiliului Național Român Central, în ziua de 14 noiembrie, la propunerea social-democratului Ioan Flueraș, au hotărât convocarea unei adunări naționale pentru consultarea voinței românilor din Ungaria. S-a decis ca localitatea Marii Adunări Naționale să fie Alba Iulia, iar ziua ținerii acesteia duminică 1 decembrie 1918. Și pentru că nu era timp să se facă o nouă lege electorală, s-a hotărât ca delegații care vor participa la adunarea de la Alba Iulia să fie aleși de popor și să fie reprezentate toate păturile sociale. Organizatorii istoricei adunări au cutreerat regiunile populate de români, pentru a le cunoaște părerea. Alexandru Vaida și Teodor Mihali, de pildă, se reîntorc la Arad cu vestea că românii din preajma orașelor Dej și Bistrița vor Unire, „dar cu o Românie republică nu cu un regat reacționar". Muncitorimea cerea odată cu unirea și „înfăptuirea unor profunde transformări social-economice."[23]

5. În numărul din 8/21 noiembrie 1918 al ziarului din Arad „Românul" apare scrisoarea de convocare a Adunării Naționale, semnată de Dr. Gheorghe Crișan și Dr. Ștefan Cicio-Pop.

6. La 30 noiembrie, la Alba Iulia are loc ultima şedinţă a Consiliului Naţional Român Central, în cadrul căreia e redactat proiectul de rezoluţie şi sunt luate hotărârile necesare cu privire la unele neînţelegeri dintre membrii Consiliului, pentru ca rezoluţia să fie unanim acceptată. În centrul dezbaterilor stătea statutul Transilvaniei până la unirea deplină cu România, respectiv până la întrunirea Constituantei aleasă pe baza votului universal. Social-democraţii voiau unirea, dar „voiau o autonomie cu garanţii serioase, nu pentru a ajunge din robia magnaţilor în probia boierilor", cum spunea Ioan Flueraş în „Aminitiri, din tinereţe şi din revoluţie". Cei 180 de social-democraţi care au participat la Adunarea Naţioanlă voiau „unirea cu condiţii" spre deosebire de emigranţii români veniţi din regat, care se frământau pentru o „unire fără condiţii".

Vii au fost discuţiile şi când s-a trecut la dezbaterea proiectului de rezoluţie. Socialişti voiau să se unească cu România şi nu cu regatul român. Eleonora Leményi cerea drepturi egale pentru femei, naţionalii spuneau că acest lucru nu e încă oportun. Alţii ţineau la o reformă agrară radicală şi la asigurarea pentru muncitorimea industrială a drepturilor pe care le aveau muncitorii în Occident. A fost apoi întocmită lista Marelui Sfat Naţional, care trebuia să ia locul Consiliului Naţional Român Central.

7. La Alba Iulia au sosit 1.228 de delegaţi şi cca. o sută de mii de participanţi din toate părţile Ungariei locuite de români. S-au ţinut mai multe cuvântări, *„a urmat apoi cel mai solemn epizod: bătrânul preşedinte, Gheorghe Pop de Băseşti, după ce întreabă Adunarea Naţională dacă acceptă proiectul de rezoluţie prezentat, în aplauze şi ovaţii frenetice, proclamă unirea Transilvaniei cu România."*[24] (Într-o atmosferă politică asemănătoarea a fost proclamată, la 29 mai 1848, în dieta din Cluj, unirea Ardealului cu Ungaria!) Rezoluţia constă din nouă puncte, cuprinzând principiile fundamentale ale noului stat român, dintre care a avut şi are o deosebită rezonanţă ideile cuprinse în punctul al treilea: *„Deplină libertate naţională pentru toate popoarele conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra şi judeca în limba sa proprie prin indivizi din sânul său, şi fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare şi la guvernarea ţării în proporţie cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc".*[25]

A doua zi se înfiinţează Marele Sfat Naţional Român, compus din 250 de membri, un fel de parlament, din care fac parte şi români din părţile apusene care, după Trianon, au rămas Ungariei: Dr. Mihail Mărcuş, advocat din Giula, Dr. Ioan Erdélyi, advocat din Budapest, Dr. Alexandru Martin, jude de tablă din Seghedin, Dr. Iuliu Mezei, director

de fabrică din Budapesta și Ion Mihuț, cojocar din Budapesta. Din membrii Marelui Sfat sunt aleși membrii Consiliul Dirigent, organ de administrare a Ardealului până la desăvârșirea unirii cu România. Este compus din 15 membri, în fruntea căruia a stat, până la 4 aprilie 1920, când a fost desființat, Iuliu Maniu. La 11 decembrie 1918 Consiliul Dirigent adresează românilor din Ardeal un înflăcărat apel, în care se spune: *„Români! Viitor de aur vi se pregătește. Vrem ca pe pământul țării noastre să stăpânească dreptatea și libertatea. Dreptate și libertate, nu numai pentru cel tare și puternic, ci și pentru cel slab și umilit... În acest scop vom da libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare... vom înfăptui un regim curat democratic pe toate terenele vieții publice..."*[26] Este ultimul mesaj politic de îmbărbătare, în stil populist, pe care burghezia română din Ardeal îl adresează românilor socializați într-o altă cultură față de a românilor de dincolo de Carpați, căci peste câteva zile, la 24 decembrie 1918, Ferdinad I., rege al României, „prin grația lui Dumnezeu și voința națională" decretează (nr. 3631): *„Ținuturile cuprinse în hotărârea Adunării Naționale din Alba Iulia de la 18 noiembrie/1 decembrie 1918 sunt și rămân de-a pururea unite cu Regatgul României."*[27] Decretul regal însă nu ia în considerare revendicările democratice cuprinse în documentele elaborate la Alba Iulia, se mulțumește să consemneze doar înfătuirea unirii.[28] De la această dată și românii transilvăneni trebuie să se mulțumească cu posibilitățile politice și sociale oferite de România Regală. Merită să notăm faptul că decretarea se face înainte de începerea Conferinței de pace de la Versailles (18 ianuarie 1919) și înainte de hotărârea Consiliului Suprem privind frontierele dintre România și Ungaria (13 iunie 1919), iar parlamentul României votează legile de ratificare a unirii (29 decembrie 1919) înainte de semnarea Tratatului de pace între Puterile Aliate (Antanta) și Ungaria (4 iunie 1920), prin care se recunoaște pe plan internațional unirea Transilvaniei cu România. Astfel, ca dată oficială a Marii Uniri române pentru posteritate 1 Decembrie, ca o realizare istorică efectuată de români și din propria voință și nu de forțe străine, ca rezultatul unei întâmplări istorice favorabile. Marii perdanți, ungurii deplâng pierderea Ardealului de la 4 iunie 1920, data semnării la Trianon a Tratatului de pace, pe care îl consideră dictat impus de puterile Antantei, act nedrept, lipsit de obiectivitate.

Din momentul ce tratatul de alianță cu Antanta a prevăzut frontiera dintre Ungaria și România pe Tisa, pentru orice eventualitate, și românii din această zonă periferică și-au trimis reprezentanții la Alba Iulia. Numărul lor exact nu este cunoscut. Deputații au fost, conform listelor care ne-au rămas, în jur de 30. Câți au participat din curiozitate

sau dorința de a participa la un moment istric, nu se știe. Ceea ce știm este că românii din aceste părți, care, în baza deciziei de la Trianon, au rămas și în continuare în cadrul statului ungar, au trecut printr-un adevărat șoc politic și identitar. Ei rămân aici fără perspectivă națională, fără sprijin, fără intelectuali care să le reprezinte interesele. Timp ce românii din Ungaria revizionistă sunt supuși unei aspre torturi de deznaționalizare, România Mare își întoarce fața spre gravele probleme sociale și naționale, de integrare și românizare a unui mare număr de elemente alogene moștenite cu noile teritorii.[29] Că românii care au rămas în Ungaria după 1918 au fost abandonați și uitați de noul stat român, stă mărturie întâlnirea liderilor comunității cu ministrul Andrei Pleșu, în iarna anului 1990, la Budapesta, care spunea cu o sinceră stupefacție: *„Nu știam că în Ungaria trăiesc români."* După 1990 a început totuși o altă eră în relațiile dintre România și românii din țările vecine. O revitalizare a acestora însă nu mai este posibilă, din două motive: 1. ei înșiși sunt tot mai puțini; 2. România nu mai reprezintă un model de urmat pentru ei. Și românii din țările vecine, indiferent de statul în care trăiesc, se îndreaptă spre Apusul mai dezvoltat, care oferă șansa unei vieți de calitate, dând prioritate intereselor materiale și punând în paranteză idealurile naționale ale înaintașilor. Patriotul cândva spunea: „Unde îți este patria, acolo să cauți fericirea vieții tale." Cosmopolitul contemporan spune: „Acolo ne este patria, unde ne merge bine."

Cam în felul acesta gândesc și cetățenii României contemporane. În anul centenar se constată că în ultimii 10 ani din România au plecat 3,5 milioane de cetățeni români pentru ași asigura un trai mai bun. Potrivit unor statistici, aproape 8 milioane de români trăiesc în afara granițelor. În pofida resurselor umane și materiale, dobândite după Primul Război Mondial, România a rămas o țară săracă, pierzându-și 17% din populația pe care o avea la sfârșitul erei socialiste (1989).[30] Din punct de vedere geopolitic însă România este un stat național centralizat, stabil, din 2004 integrat în NATO și din 2007 în Uniunea Europeană. Ardealul cucerit în 1918 și parțial recucerit în 1947 a rămas un solid pilon al statului român. Stabilitatea devine însă incertă fără o perspectivă socială și națională a cetățenilor.

Concluziile pe care statele occidentale le-au tras din ravagiile pricinuite de ideologiile naționaliste, rasiste, care au dus la declanșarea celui de-al Doilea Război Mondial, sunt favorabile, în primul rând, intereselor sociale, economice și mai puțin intereselor naționale. Ideea europeană cheamă la colaborare, la făurirea unei Europe unitare și competitive, prospere. Acest deziderat este, în unele privințe, incompatibil cu principiul de izolare etnică al statelor naționale,

etnocentrice. Cert este că proiectul național în Centrul și Sud-Estul Europei a contribuit la consolidarea limbilor și culturilor naționale, în ansamblu nu a fost însă performant, căci i-a lipsit esența, temelia unui stat: libertatea și bunăstarea cetățeanului. Așadar, după secolul națiunilor și cele două războaie mondiale care l-au urmat, secolul al XXI-lea ar trebui să ofere un trai mai bun, mai echitabil. Altfel, statul național, din momentul ce nu știe să asigure un oarecare echilibru între național și social, rămâne o simplă himeră. Numărul cetățenilor care își neagă apartenența la neamul lor și care își părăsesc patria în această parte a Europei crește de la o zi la alta. State naționale fără cetățeni vrem?

Poeta Ana Blandiana spune că românii sunt un popor vegetal. Istoricul Lucian Boia constată că România este altfel, *„lăsând impresia că țara e defectă", că „ceva nu merge în România, și nu doar sus, în clasa politică, și nu doar de ieri, de alaltăieri."*[31] În tradiția românească, statul a fost și este al stăpânitorilor și nu al norodului, chiar dacă vprbesc în numele lui. Poporul a fost întotdeauna sărac și lăsat la mila celor suspuși (boieri, voievozi, domnitori feudali, politicieni moderni, arhierei). Probabil că această tradiție orientală depășită trebuie abandonată, iar statul autoritar transformat într-o vatră primitoare, democratică, homocentrică. Într-un cuvânt, e necesară o altă strategie de edificare națională. Altfel, nu este cale de ieșire din impas, din inerția seculară.

Note:

1.Maria Berényi, Viața și activitatea lui Emanuil Gojdu, 1802-1870, Giula, 2002, p. 47.

2.Cornelia Bodea, 1848 la Români, vol. I, Edit. Enciclopedică, București, 1998, p. 509-511.

3.Magyari Piroska, A magyarországi románok iskolaügye, Szeged, 1936, p. 47.

4. Magyari Piroska, op. cit., p. 56-57.

5. Magyari Piroska, op. cit., p. 64-74.

6. Magyari Piroska, op. cit. p. 63.

7. Kós Károly: Erdély, Kolozsvár, 1934., p. 86.

8. Veritas: A magyarországi románok egyházi, iskolai, közművelődési, közgazdasági intézményeinek és mozgalmainak ismertetése, Budapest, 1908., p. 487-490.

9. http://adevarul.ro (10.08.2017)

10. Jancsó Benedek: A román irredentista mozgalmak története, Budapest, 1920., p. 411-412.; Erdély története, III. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986., p. 1695.

11. Ulterior, istoriografii vieții și activității lui Miron Crista i-au schițat o imagine de mare unificator al neamului românesc. Vezi, de exemplu, Ilie Șandru-Valentin Borda, Miron Cristea, Târgu-Mureș, 1998; Preot Prof. Dr. Mircea Păcuraru, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 364. Cu doi ani mai târziu, la o manifestare națională Miron Cristea vorbea despre „tiranie maghiară", „frații noștri din regatul liber", despre „cele mai grozave prigoniri și chinuri trupești si sufletești" ale românilor din Transilvania (vezi Documentele Unirii 1918, București, 1993, p. 131)

12. Szász Zsombor: România, Budapest, 1931., p. 19.
13. Ibidem, p. 25.
14. Date și comentarii cu privire la „Participarea României la Primul Război Mondial" și „Marea Unire" vezi în „Istoria României". Compendiu. Cluj-Napoca, 2004, p. 518-534.
15. Szász Zsombor, op. cit., p. 16 și 24.
16. Ioan Slavici, Opere, vol. XIV, București, 1987, p. 685-687.
17. Jancsó Benedek, op. cit., p. 458.
18. Ioan Slavici, Opere, vol. IX, București, 2010. p. 994.
19. Vezi Lucian Boia, Cum s-a românizat România, București, 2015.
20. Dr. Viorel Faur, 80 de ani de la adoptarea la Oradea a „Declarației de independență" a românilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș (12 octombrie 1918), Oradea, 1988, p. 17 și următoarele.
21. Ibid, p. 73.
22. Tiron Albini, Memorii, Edit. Științifică, București, 1969, p. 66-67.
23. Tiron Albini, op. cit., p. 68 și 70.
24. Tiron Albini, op. cit., p. 91.
25.T. Albini, op., cit., p. 91-92.
26. Dr. Aurel Galea, Formarea și activitatea Consiliului dirigent al Transilvaniei, Banatului și ținuturilor românești din Ungaria (2 decembrie 1918-10 aprilie 1920), Târgu Mureș, 1996, p. 442.
27. Dr. Aurel Galea, op. cit., p. 444.
28. D. Vatamaniuc, Ioan Slavici și lumea prin care a trecut, București, 1968, p. 472.
29. Vezi Irina Livezeanu, Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930, București, 1998.
30. Țara dincolo de țară, Foaia românească, nr. 40, 5 octombrie 2018, p. 5 și 9.
31. Lucian Boia, De ce este România altfel? Humanitas, București, 2012, p. 5

A KÉTEGYHÁZI KURGÁNOK, MINT A TELEPÜLÉS ÉS KULTÚRA TÖBB EZER ÉVES ŐRZŐI

Rákoczi Attila, Universitatea „Szent István" Szarvas

Összefoglalás

A kunhalmok tájképi, régészeti, botanikai, zoológiai és kultúrtörténeti szempontból kiemelkedően értékes, több ezer éves kultúrtörténeti emlékek. A Kárpát-medence számos vidékén találkozhatunk velük. Magyarországon a legnagyobb számban az alföldi területeken fordulnak elő. Méretük változó, relatív magasságuk 1-12 m. Számuk napjainkra jelentősen megfogyatkozott, ezért is üdvözítő, hogy értékeit felismerve a hazai jogalkotók 2010-ben a korábbinál hathatósabbnak tűnő szabályozást vezettek be védelmük, megőrzésük és helyreállításuk érdekében. Az új szabályozások megköveteli a halmok korábbi és jelenlegi állapotának értékelését, ugyanis ennek tükrében válaszolható meg az a kérdés, hogy az új intézkedések hogyan módosítottak a halmok állapotán. Jelen cikkben fő célunk a kunhalmok védelméről szóló régi és új jogszabályok hatékonyságának elemzése a Békés megyében fellelhető halmokon keresztül.

Kulcsszavak: kunhalom, kultúrtörténet, helytörténet, Kétegyháza, közös agrárpolitikája (KAP)

Kétegyházáról

A kunhalmokról

A kunhalmok a Kárpát-medence ősi kultúrtörténeti emlékei. Ennek megfelelően sok és értékes információt rejtenek magukban. Vizsgálatukkal nemcsak a régészet tudománya gyarapodhat, hanem bővülhet botanikai, paleoökológiai, tájökológiai és talajtani tudásunk is. Magyarországon a különböző típusú és korú prehisztorikus halmok összefoglaló neve a kunhalom. Ez az elnevezés kissé helytelenül azt sugallja, hogy csupán a kun népcsoport által a 13. század során épített mesterséges halmokról van szó. Ezzel szemben a régészeti feltárások és kormeghatározások egyértelműen bebizonyították, hogy döntő hányaduk lényegesen idősebb a kunok által épített halomsíroknál. A kunhalmok olyan mesterséges földtani építmények, amelyek régészeti, botanikai, tájképi és kultúrtörténeti szempontból kiemelkedő jelentőséggel bírnak (Tóth 1999).

Régészeti és kultúrtörténeti értéküket mutatja, hogy kunhalmok jelentős része réz- és kora bronzkori temetkezéseket, szarmata, germán és honfoglalás kori temetőket foglal magában. Ezek a sírdombok (kurgánok) az őskor és a fémkorszakok kultúráját, vallását és temetkezési szokásait rejtik

magukban. Az őskortól szinte napjainkig őrzik a velük valamilyen viszonyba került, ott megtelepülő ember kulturális hagyatékait. A kurgán típusú temetkezések mindig valamilyen sztyeppei eredetű nép (késő rézkor, szkíta kor), vagy sztyeppei etnikumot is magába foglaló nép (halomsíros kultúra) letelepedésével hozhatók összefüggésbe. A kunhalmok kiemelkedő botanikai értéke, hogy bolygatatlan állapotban gazdag természetes élőhelyek és a ritkuló sztyeppnövények utolsó menedéke. A szigetként elkülönülő halmok ugyanis a biológiai sokféleség fontos megtartó helyei. A szántóföldi növénytermesztés intenzívvé válásával a kiváló minőségű, mezőségi (csernozjom) talajú területeket feltörték, ezzel a potenciális növénytakaró rendkívül töredékesen maradt csak meg. Napjainkra alig van olyan élőhely, ahol a lösznövényzet évezredek bolygatását elkerülve meghúzhatta volna magát. A kurgánok botanikai és zoológiai értékei tehát abban rejlenek, hogy a szigetszerűen megmaradt ősi élőhelyek őrzői és utolsó menedékei. A száraz, meleg klímájú területek, olykor ritka társulásai mellett sok állat számára is megteremtik az élőhelyi feltételeket. A botanikai, régészeti értékek mellett tájképi, talajtani és paleoökológiai értékek hordozói is. Mint tájképi értékek hozzátartoznak Alföldünk képéhez. A síkságból kiemelkedő, impozáns halmok az arra utazók számára tájékozódási pontot és egyben szemet gyönyörködtető látványt nyújtanak (Tóth 1999). A halmok talajtani szempontból is értékesek. Az egykor eltemetett, illetve az elmúlt évezredekben képződött talajok részletes vizsgálata ugyanis bővítheti - sőt új eredményekkel is gyarapíthatja - a holocén környezeti változások, többek között a klímaváltozások ismeretanyagát (Alexandrovskiy 2000, Khoklova et al. 2001, Barczi et al. 2006a,b, Barczi, Golyeva és Pető 2009).

Bár a mesterséges halmok régen felkeltették az emberek figyelmét, a kunhalom-kutatások csak az utóbbi évtizedekben kezdtek fellendülni. Magyarországon ezeknek az építményeknek és környezetüknek vizsgálata a 20. század elején elkezdődött, de komplex régészeti és környezeti kutatás csak az elmúlt években folyt. A vizsgálatokra jobbára a szakmai széttagoltság volt jellemző, és általában elmondható, hogy a régészeti szempontok domináltak.

A régészeti kutatások nagyrészt a kunhalmok etnikai és időrendi besorolásával, valamint a réz- és bronzkori népek életmódjával foglalkoztak (Ecsedy 1979, Raczky et al. 2002, Csányi 2003, Dani és M. Nepper 2006). A kurgánokkal kapcsolatos kutatások közül új keletűnek mondhatók a természettudományi alapokon nyugvó vizsgálatok. A talajtani, paleobotanikai és geológiai elemzések nemcsak a halom építési körülményeire, a halom szűkebb területének őskörnyezetére adhatnak választ, hanem értékes adatokat szolgáltatnak az építés óta lejátszódó tájképződési folyamatok irányára vonatkozóan is. A halmok őskörnyezeti kutatása a bronzkori Test-halom geoarcheológiai vizsgálatával vette kezdetét (Sümegi et al., 1998). Tóth (1998, 1999) a Büte-halmon végzett geomorfológiai, rétegtani

vizsgálatokat. Ezt követően a halmok által eltemetett fosszilis talajok és az anyagkitermelő helyek üledékei kerültek a figyelem középpontjába. Az eltemetett talajok talajmorfológiai, talajkémiai, malakológiai és fitolit elemzésével, valamint radiokarbon kormeghatározással három kurgánnak, a Csípő-, a Lyukas- és a Bán-halom ősi környezetének rekonstrukciója és a halmok építési körülményeinek tisztázása is lehetővé vált (Barczi et al. 2006a,b, Barczi, Golyeva és Pető 2009, Barczi és Joó 2009, Molnár et al. 2004). Az egyes halmokon megmaradt fajgazdag löszgyepek szigetbiogeográfiai kutatásai az értékes növény- és állatfajok leírására, és azok izolátumdinamikai vizsgálatai mellett az élőlényközösségeket fenyegető környezeti hatásokra koncentráltak (Tóth et al. 2008, Novák et al. 2009, Tóth et al. 2012). A térképi források alapján igazolhatóan eredetileg tízezres nagyságrendben léteztek halmok Magyarország területén, de a 20. század közepére számuk jelentősen megfogyatkozott, állapotuk pedig drasztikusan leromlott. A 19-20. század folyamán főként a folyószabályozások, majd az ezt követő nagyüzemi mezőgazdaság térhódítása miatt százával hordták el és szántották szét a halmokat, a megmaradtaknak mára már a nevét is elfelejtették. Noha az I. Jozefiánus katonai térképlapok nagy számban tüntetik fel a kunhalmokat a Kárpát-medencében, a régi felmérések térképeit böngészve pedig közel negyvenezer kunhalmot számolhatunk össze, az Alföldet járva alig látunk olyan érintetlen, sértetlen halmot, amelynek állapotára büszkék lehetünk. Mindezek miatt a 20. század utolsó évtizedeiben elindult az alföldi halmok térképi, majd terepi számbavétele, összeírása. A Tiszántúl területén különböző térképi források felhasználásával 3724 db halmot, zömmel kurgánt számoltak össze (Virágh 1979). Hajdú-Bihar megye halomkatasztere az 1980-as évek elején készült el. Ugyanebben az évtizedben került sorra Szolnok megye halmainak állapotfelmérése és állapotuk szerinti kategorizálása. Az országos kataszterezésük után 2002-ben összeállított adatbázisból kiderült, hogy a megmaradt halmok nagyon rossz állapotban vannak. A halmok közel fele intenzív szántóföldi művelés alatt áll, 40 %-uk megbontott, roncsolt testű és egyötödük tájképileg értéktelen erdősült, gazos felszínű halom (Szelekovszky, 1999; Tóth, Cs. and Tóth, A. 2011). Bár a kataszter elkészítése - amit a Nemzeti Parkok felméréseik és adatszolgáltatásaik során karban is tartanak - sikeres vállalkozásnak volt mondható, a halmok hathatós védelme a felmérés által önmagában nem valósult meg.

A Templom, mint kultúrforrás

Első templomaink halmon, kunhalmon, dombon épültek, hajdan ezeket egyháznak nevezték. Többnyire kismértékű faépületek voltak,

sem karzat, sem szék, oltárul egy szabályos kő szolgált. Nevekben is fennmaradtak a templomépületekről vett helynevek, pl. Békés megyében Csorvás egyház, Dombegyház, és számtalan templom halom, vagy a Makó melletti Dál egyház, a mai Garsa pusztán Bod-anyag-egyház. Békésben több mint 100 halmon található még meglévő, vagy emlékében élő templom, kolostor, monostor, kápolna, temető. Bánkút, Battonya, Biharugra, Csanádapáca, Dombegyház, Dévaványa, Kaszaper, Kétegyháza, Pusztaottlaka, Szarvas, Szeghalom stb. Vésztőn az európa hírű feltárt Csolt-monostor. Az egyházak, mint a legfőbb oktatási és kultúrforrások meghatározóak voltak a kunhalmok életében, azoki fennmaradásában is. Régen istenként tisztelték a mindig is valláshoz kötődő, mítosszal körülvett titkokat hordozó halmokat (Szelekovszky, 1999).

Pusztulásuk

Ahogy a vallás szerepe és befolyása csökkent, egyre több kunhalom esett áldozatul, elhordták, megcsonkították őket. Ez a folyamat főként az elmúlt hat évtizedre volt jellemző, amikor az alföldi táj erőszakos legdrasztikusabb átalakítását végezték. Több mint ötven halom esett áldozatul úgy, hogy a nagyüzemi táblák kialakításakor, a meliorációs munkák végzésekor öntözőcsatornákkal kettévágták, vagy levágták, esetleg elhordták. A pusztítások okozója sokszor a tudatlanság, a tájékozatlanság, ami nem is csoda, hiszen az oktatás semmilyen szintjén nem foglalkoztak velük. Megállapítható, hogy a vallás erejének csökkenésével párhuzamosan a kunhalmok is eltűntek a térképekről – az 1800-as évektől ez egyértelműen nyomonkövethető, elsősorban az utóbbi évtizedek térképeiről (Szelekovszky, 1999).

Védelmük

A kunhalmok védelem alá helyezéséig sok mindennek kellett történnie. Ugyan már az 1847. február 22-i MTA közgyűlés memoranduma, majd az 1876. évi Budapest Őstörténeti Kongresszus is kiemelten foglalkozott a halmok régészeti értékeivel, számba vételük szükségességével, az első jelentős eredményt a természet védelméről szóló 1996. évi LIII. törvény hozta. A törvény értelmében a kunhalmok tájképi szempontból *ex lege* védetté váltak. Azonban a szabályozási szándék legnagyobb hibája az volt, hogy nem született végrehajtási rendelet a törvényre, és csak annyi előírást tartalmazott, hogy a halmokat nem szabad rongálni. A törvény tehát a mezőgazdasági művelést konkrétan nem tiltotta meg, csak elhordani nem volt szabad a halomtestet. Jelentős lépést hozott az Európai Unió Közös Agrárpolitikája (KAP), és annak legutóbbi reformja. A reform által

érvénybe lépett közösségi rendelet, és az azokhoz kapcsolódó hazai jogszabályok, valamint ezek termelőkre, vidéki tájra gyakorolt hatásai alkotják jelen munka alapját. „A Tanács 73/2009/EK rendelete" fektette le a kölcsönös megfeleltetés (KM) alapjait az agrárigazgatásban. A KM a Jogszabályban Foglalt Gazdálkodási Követelményeken (JFGK) keresztül határozta meg - többek között - az agrár-környezetvédelem és a vele összefüggő természetvédelem kritériumait. A kölcsönös megfeleltetés egyik különálló része (azzal párhuzamosan működő alapegysége), a Helyes Mezőgazdasági és Környezeti Állapot (HMKÁ), vagyis az „50/2008 (IV. 24.) FVM rendelet". Utóbbi egy szakmai keretrendszer, mely tizenkét előíráson keresztül járul hozzá az ökológiailag fenntartható agrárkörnyezet-védelemhez. Ezen előírások a közvetlen támogatásokat igénylő gazdálkodókra vonatkoznak (pl. egyszerű területalapú támogatás), és 2010-ig kilenc kritériumot tartalmazott. Ilyenek a lejtős területen történő helyes gazdálkodás előírásai, a gyomosság és fás szárúak terjedésére vonatkozó szabályok, vetésváltás előírásai, égetési tilalom, talajtaposás elleni védelem, teraszos művelésre vonatkozó szabályok, legelőterületeken történő túllegeltetésre irányuló előírások. 2010. év novemberétől a hivatkozott rendeletbe újabb két kritérium épült be. Az egyik az öntözésre vonatkozó szabályok – ezzel nőtt az agrár-környezetvédelmi előírások köre –. A másik, a kutatásunk alapját adó tájképi elemek (gémeskutak, kunhalmok) védelme. Utóbbiak rendeletbe történő beépülésével a természetvédelmi, tájökológiai, tájvédelmi szempontok is a kölcsönös megfeleltetés részévé váltak.

A szabályozás lényege, hogy a közvetlen támogatást igénylő mezőgazdasági termelőknek, akiknek a területén tájképi elem található, a halmok védelméről - a felméréskor talált állapot szerint - gondoskodniuk kell. Az ellenőrzéshez szükséges referencia adatbázis kialakítása a kunhalmok esetében a Vidékfejlesztési Minisztérium (VM), és a Mezőgazdasági és Vidékfejlesztési Hivatal (MVH) által végzett állapotfelmérés és validálás során kapott eredmények alapján történt.b 2010-től tehát az EU szabályozás, a HMKÁ rendelet módosítása, majd a rendelet hatályba lépését követően (2010. november 1.) a kunhalmokon - a visszagyepesítési munkálatok kivételével - bárminemű mezőgazdasági művelési munkálatot végezni tilos. Vagyis olyan változás prognosztizálható a halmok védelmében, amelyet érdemes vizsgálni, nyomon követni, kutatási téma középpontjába állítani.

A kétegyházi halmok

sorsz.	halom neve	azonosító	sugár (m)	terület (ha)	magasság (m)	állapota
1.	névtelen halom	8584	31	0,30	1,50	bolygatott
2.	névtelen halom	8585	32	0,32	1,20	bolygatott
3.	névtelen halom	8578	55	0,47	2,10	bolygatott
4.	névtelen halom	8583	26	0,28	2,30	bolygatott
5.	Demla-domb	8582	38	0,43	2,00	bolygatott, szántott
6.	névtelen halom	8579	14	0,17	3,20	bolygatott
7.	névtelen halom	8574	22	0,20	3,10	bolygatott
8.	névtelen halom	8576	25	0,19	2,50	bolygatott, ép, szántott
9.	névtelen halom (gyepföldi)	5239	37	0,42	2,00	egész
10.	Török-halom	1377	42	0,55	5,50	egész
12.	Kun-halom	5236	31	0,31	2,00	egész
12.	névtelen halom	5238	21	0,14	2,50	egész
13.	Demla-domb	5233	40	0,49	2,00	egész
14.	névtelen halom	5237	33	0,34	1,50	egész
15.	névtelen halom	5241	17	0,09	1,50	egész
16.	Hármashatár-halom	5106	18	0,05	1,50	roncsolt
17.	névtelen halom	8581	32	0,29	1,60	bolygatott
18.	névtelen halom	8575	30	0,26	1,50	szántott

Forrás: Saját szerkesztés (2015)

Külön kell szólnunk a Kétegyházán és a szomszédos területeken (Gyula, Szabadkígyós, Újkígyós, Medgyesegyháza, Elek) található halmokról. Ezek jelentősége ugyanis kiemelkedő, hiszen olyan sűrűségben és csoportosulásokban találhatók meg itt, melyet a Maros–Körös közén máshol nem tapasztaltunk. Talán valamilyen központi helye, törzsterülete volt ez a halom-emelő, gödörsíros kurgánok népének. A Szabadkígyós–Kétegyháza vasútvonal nyugati és keleti oldalán található egy-egy egészen kis halmokból álló csoportosulás, melyek közül a '60-as évek végén Gazdapusztai Gyula jó néhányat feltárt (Ecsedy 1979). Ezek azért maradhattak meg közel ötezer éven keresztül, mert a szikes talaj gyenge minősége miatt valószínűleg sohasem szántották őket (vagy a bolygatás nem volt túl jelentős). Jellemző az akkori ásatási módszerekre, hogy több halmot csak az elpusztításuk, teljes elhordásuk árán sikerült feltárni, sok halom pedig mai napig magán viseli a negyven évvel ezelőtti régészeti kutatás nyomait: központi részük felásva, hosszában átvágva, a föld pedig oldalra kiterítve hever. Sajnos a kiásott földet egyetlen esetben sem temették vissza; e kis halmok helyreállítása külön programot érdemelne (Bede, 2008).

A szabadkígyósi és kétegyházi puszta gyepborította halmainak növényzetében egyfajta egységesülés (homogenizálódás) figyelhető meg. Szinte mindegyik felszínét kizárólag közönséges tarackbúza fedi,

és a legnagyobb halmoknál (Török-halom, Hegyeshalom) sem található löszfalnövényzet (ez alól csak a kétegyháza–szabadkígyósi Kun-halom kivétel). Kérdés, hogy ez mivel magyarázható, illetve milyen mértékben másodlagosak (esetleg felújítottak) a ma is legelőként vagy kaszálóként hasznosított gyepek? A Körös-Maros Nemzeti Park szabadkígyósi területének óriási szerepe, felelőssége és lehetőségei vannak. Ugyanis az itt tárgyalt halmok legnagyobb része a védett területen belül található, a védett területnek pedig jelentős része a nemzeti park kezelésében áll. A helyzetet kihasználandó, minden parki kezelésben álló halmot ki kell venni a szántóföldi művelés alól (és hosszútávon, lehetőség szerint, az eredeti növényzettel visszagyepesíteni őket). Erre már – Forgách Balázs tájegységvezető lelkes közreműködésével – korábban is voltak előremutató példák. A szántás alóli kivételt viszont nem javasoljuk erdőtelepítéshez, kizárólag visszagyepesítés céljára, mert a felnövő erdőgyökérzete a régészeti lelőhelyet tönkreteszi, és a halom tájképi értékét is teljesen elveszi. Sajnos erre is akad példa a gyulai Gané-halom esetében, melyre tölgyfacsemetéket ültettek (Bede, 2008).

A Kétegyháza környéki halmok nagy vonzerőt jelenthetnek az érdeklődőknek is, és a „kurgánok földje" akár turistacsalogató is lehet (persze csak rendezett, szabályozott körülmények között). Ehhez nagyban hozzájárulhat a korábban elhordott Török-halom újjáépítése, mely a védett terület szélén könnyen megközelíthető, és melynek megvalósítását a nemzeti park igazgatósága már tervbe is vette. Érdemes lenne elgondolkodni, hogy a pusztán halom alakú földépítménynél nem lenne-e célszerűbb egy régészetileg is hiteles, sírkamrával ellátott halmot építeni, ahogy ezt már Százhalombattán megvalósították. Szerencsére a Török-halomról jó fényképfelvételek és pontos szintvonalas vázlatok maradtak ránk, ezért óriási hiba lenne ezeket a rekonstrukciónál nem figyelembe venni. Továbbá a halom helyén – szétdúrt állapotban – megmaradt az alapok anyagának egy jelentős része, mellyel érdemes az elkészült (több helyről összehordott földből emelt) halmot vastag rétegben befedni. Annál is inkább, mert az eredeti talaj is ugyanez volt, és a visszagyepesítéshez is ez a föld a legmegfelelőbb (Bede, 2008). Kétegyháza mai közigazgatási területén a következő halmok találhatók (1. táblázat). Békés megye területén egykoron több mint 1500 halom volt található, Kétegyházán a jelentősebbek ezek közül a táblázatban lévőket kell megemlíteni.

1. táblázat. Kétegyháza mai közigazgatási területén lévő halmok.

Jelentősebb halmok:
1377 (Török-halom)

Igen jó állapotban megmaradt halom (1. kép). A kétegyházi lőtér közelében, a szabadkígyósi tájvédelmi körzet részeként, a szikes pusztából emelkedik ki a Török-halom. Körös-körül sok hektárnyi szikes gyep őrzi a táj ősi jellegét. Tisztán kivehető az egykori Maros meder vonala. A halom megyénk talán legépebb, legszebb, egyenletes gyepborítású kunhalma. Sajnos évekkel ezelőtt a gyakorló honvédség ezt is megbontotta, - lövészárkot ásott a K-i oldalába. A visszatakarás után ezen a helyen teljesen más növényösszetétel alakult ki, többségében virulensebb növényfajok elszaporodása révén. A magassága 8 m, alapméretei 60m x 60m. Megközelíthető a Kétegyháza-Medgyesegyháza közúttól DK-re, 1 km-re.
További jelentősebb halmok: 8578 (2. kép), 8579 (3. kép), 5239 (4.kép), 1377 (5. kép), ugyanakkor a Kétegyházi Ortodox Templom is halomra épült (6. kép).

Egy dolog, ami különlegessé teszi a halmokat, hogy ember alkotta, több ezer éves kultúrtörténeti emlékek, valamikori élőhelyek és sírok, - a sírokra pedig vigyázni kell – MERT HAZÁVÁ A NEMZETET A SÍROK AVATJÁK.

A felhasznált irodalom jegyzéke

(1) 1996. évi LIII. törvény a természet védelméről

(2) ***50/2008. (IV. 24.) FVM rendelet*** az egységes területalapú támogatások és egyes vidékfejlesztési támogatások igényléséhez teljesítendő „Helyes Mezőgazdasági és Környezeti Állapot" fenntartásához szükséges feltételrendszer, valamint az állatok állategységre való átváltási arányának meghatározásáról

(3) A Tanács 73/2009/EK rendelete a közös agrárpolitika keretébe tartozó, mezőgazdasági termelők részére meghatározott közvetlen támogatási rendszerek közös szabályainak megállapításáról és a mezőgazdasági termelők részére meghatározott egyes támogatási rendszerek létrehozásáról, az 1290/2005/EK, a 247/2006/EK és a 378/2007/EK rendelet módosításáról, valamint az 1782/2003/EK rendelet hatályon kívül helyezéséről

(4) Alexandrovskiy, A. L. (2000): *Holocen development of soils in response to environmental changes: the Novosvobodnaya archaeological site, North Caucasus.* Catena, Vol. 41., p. 237-248.

(5) A. Barczi – K. Joó (2009): *The role of kurgans in the Palaeopedological and Palaeoecological reconstruction of the Hungarian Great Plain.* Zeitschrift für Geomorphologie, Berlin-Stuttgart, Vol. 53., Suppl. 1., p. 131-137.

(6) A. Barczi - T. M. Tóth - A. Csanádi - P. Sümegi – I. Czinkota (2006a): *Reconstruction of the paleo-environment and soil evolution of the Csípő-halom kurgan, Hungary.* Quaternary International, Vol. 156-157 (2006), p. 49-59.

(7) Barczi, A. - Joó, K., - Pető, Á. - Bucsi, T. (2006b): *Survey of the buried paleosol under the Lyukas Mound in Hungary.* Eurasian Soil Science, 39 (1). p. 133-140.

Bede, A (2008): Beszámoló a Békési-hát halmainak felméréséről. Crisicum VII., 7-33.pp.

(8) A. Barczi - A. A. Golyeva - Á. Pető (2009): *Palaeoenvironmental reconstruction of Hungarian kurgans on the basis of the examination of palaeosoils and phytolith analysis.* Quaternary International, Vol. 193. (2009), p. 49-60.

(9) Csányi M. (2003): *Zwei Gräber aus dem frühbronzezeitlichen Gräberfeld von Nagyrév-Zsidóhalom* In: Morgenrot der Kulturen. Frühe Etappen der Menschheitsgeschichte in Mittel- und Südosteuropa. Festschrift für Nándor Kalicz zum 75. Geburtstag Hrsg. von E. Jerem und P. Raczky Archaeolingua 15, Budapest, 2003, p. 497-512.

(10) Dani, J. – M. Nepper, I. (2006): *Sárrétudvari–Őrhalom tumulus grave from the beginning of the EBA in Eastern Hungary.* Communicationes Archaeologicae Hungariae. p. 29-50.

(11) Ecsedy, I. (1979): *The people of the pit-grave kurgans in Eastern Hungary.* Fontes Archaeologici Hungariae, Akadémiai Kiadó, Bp., p. 148

(12) O. S. Khoklova – S. N. Sedov – A. A. Golyeva – A. A. Khoklov (2001): *Evolution of Chernozems in the Northern Caucasus, Russia during the second half of the Holocene: carbonate status of paleosols as a tool for paleoenvironmental reconstruction.* Geoderma, 104 (2001), p. 115-133.

(13) Molnár, M. - Joó, K. - Barczi, A. - Szántó, Zs. - Futó, I.- Palcsu, L. - Rinyu, L. (2004): *Dating of total soil organic matter used in kurgan studies.* Radiocarbon. 46 (2). p. 413-419.

(14) Novák, T. - Nyilas, I. - Tóth, Cs. (2009): *Preliminary studies on landscape ecological structure of fragmented loess grasslands on the Zsolca mounds (Felsőzsolca, Hungary).* Tájökológiai Lapok. 7 (1). p. 161-173.

(15) Raczky, P. – Meier-Arendt, W. – Anders, A. – Hajdú, Zs. – Nagy, E. – Kurucz, K. – Domboróczky, L. – Sebők, K. – Sümegi, P. – Magyari, E. – Szántó, Zs. – Gulyás, S. – Dobó, K. – Bácskay, E. – T. Biró, K. – Schwartz, C. (2002): *Polgár – Csőszhalom (1989-2000): Summary of the Hungarian-German Excavations on a neolithic Settlement in Eastern Hungary.* Mauer Schau, Band 2., Verlag Bernhard Albert Greiner, Remshalden – Grunbach, p. 833-860.

(16) Sümegi P. - Kozák J. - Magyari E. - Tóth Cs. (1998): *A Szakáld-Testhalmi bronzkori tell geoarcheológiai vizsgálata.* Acta Geographica, Geologica et Meteorologica Debrecina, 34. p. 165-180.

(17) Szelekovszky L. (1999): *Békés megye kunhalmai.* Körös-Maros Nemzeti Parkért Egyesület Kiadványa, Sirályka Nyomda, Békéscsaba, p. 64

(18) Tóth A. (szerk.) (1999): *Kunhalmok.* Alföldkutatásért Alapítvány Kiadványa, Kisújszállás, p. 77

(19) Tóth, Cs. – Tóth, A. (2011): *The complex condition assessment survey of kurgans in Hungary.* In: Á. Pethő & A. Barczi (eds.): *Kurgan Studies: An environmental and archaeological multiproxy study of burial mounds in the Eurasian steppe zone*. BAR International Series, 2238 (11). p. 9-17.

(20) Tóth Cs. - Novák T., - Nyilas I. (2008): *Ötezer esztendő őrzői - A Zsolcai-halmok.* Természetbúvár 63 (3), p. 20-23.

Tóth Cs. - Pethe M. - Molnár M. (2012): *A Zsolcai-halmok komplex földtudományi vizsgálata.* In: Nyári, D. (ed.): ***Kockázat-Konfliktus-Kihívás.*** **VI. Magyar Földrajzi Konf.** Tanulmánykötete. Szeged. p. 897-904.

Virágh, D. (1979): *Cartographical data of the kurgans in the Tisza region.* In: Ecsedy, I. (ed.): *The people of the pit-grave kurgans in Eastern Hungary*. Budapest, Akadémiai Kiadó. p. 117-148.

STUDIEREA OPEREI LUI ION LUCA CARAGIALE ÎN GIMNAZIU LA SECȚIA ROMÂNĂ ȘI LA SECȚIA MAGHIARĂ

Mariana Mureșan,
Liceul Teoretic „Kemény János", Toplița

Unul dintre cei mai importanți scriitori satirici și dramaturgi ai literaturii române, I.L.Caragiale, s-a născut la data de 30 ianuarie 1852, în satul Haimanale, astăzi numit Ion Luca Caragiale, din județul Prahova, ca fiu al lui Luca și al Ecaterinei Caragiale. Primele clase le urmează la Ploiești, la Școala Domnească, păstrând o pioasă amintire învățătorului Basil Dragoșescu, de la care *a învățat întâia dată tainele gramaticii și respectul pentru limba românească.* După anul 1870, timp de câțiva ani, preocupările lui Caragiale se aseamnănă cu ale marelui său contemporan și prieten de mai târziu, Mihai Eminescu: în anul 1870 Caragiale este copist la Tribunalul Prahova, iar un an mai târziu este sufleur și copist al Teatrului Național din București[1]. Anul 1873 este deosebit de important în evoluția lui Caragiale, deoarece acum dă prima probă a înclinațiilor sale satirice, debutând în revista umoristică „Ghimpele", cu articole și note de polemică ascuțite, în care atacă cu fronda juvenilă printre alții pe Maiorescu și pe Macedonski. Anul 1884 trebuie reținut ca dată memorabilă, deoarece în acest an apare capodopera dramaturgiei literaturii române clasice, comedia „O scrisoare pierdută"[2]. La cei 32 de ani, Ion Luca Caragiale oferise literaturii române mai multe opere literare, și anume : „O noapte furtunoasă", „Conu Leonida față cu reacțiunea" și „O scrisoare pierdută".

În perioada anilor 1888-1889, Caragiale ocupă funcția de director general al teatrelor însă relațiile cu Junimea și cu Titu Maiorecu încep să se răcească, iar Caragiale începe să devină, pentru liberali și conservatori, deopotrivă, un scriitor dificil și incomod.

În anul 1901 apare volumul „Momente și schițe", și tot atunci are loc cunoscuta acuzație de plagiat adusă de Caion Al. Ionescu, publicist mediocru, necinstit și amator de scandaluri, înfierat în fulminanta pledoarie a lui Delavrancea.

În anul 1904, beneficiind de o moștenire considerabilă, Caragiale pleacă la Berlin, unde se va stabili până la moarte. Plecarea lui din țară nu trebuie privită cu superficialitate, ca fiind un simplu rezultat al unei

---

[1] I.L.Caragiale, op. cit. , p.81
[2] Paul Zarifopol, Introducere la I.L.Caragiale.Opere,vol.1,Editura Minerva,Bucuresti..p. 67

moşteniri. Cea mai emoţionantă dovadă a legăturii trainice cu ţara natală, cu poporul năpăstuit pe care l-a slujit cu devotament şi ale cărui dureri şi năzuinţe le-a oglindit cu atâta pătrundere într-o însemnată parte a operei sale, o constituie pamfletul din 1907 din primăvară până-n toamnă, cel mai aspru rechizitoriu al vremii, cu privire la marile răscoale ţărăneşti.

I.L.Caragiale se stinge din viaţă la Berlin, în anul 1912, la data de 22 iunie, lăsând în urma sa o operă bogată şi strălucitoare, o adevărată oglindă a societăţii româneşti de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Nu se poate vorbi despre ceea ce a scris Caragiale, fără a aminti măcar în câteva însemnări cu caracter informativ viaţa lui, căci, implicit ori explicit, momente din biografia scriitorului sunt o cronologie a operei sale. Aceasta nu înseamnă că a copiat realitatea aşa după cum se obişnuiseră să afirme cei de rea-credinţă, învinuindu-l de facilitate. Inteligent până la graniţa neverosimilului, dotat cu un acut spirit de observaţie, el înregistra totul, dar nu-şi îngăduia să reţină decât esenţialul, la rândul său prelucrat la tensiunea artistică pe care numai talentul o poate da. Ecaterina Logadi, fiica lui, îşi aminteşte referitor la opera şi viaţa lui Caragiale, tatăl său:

"Văd casa în care am stat cândva şi care există şi azi. Locuinţa noastră era orientată spre nord , iar cea locuită de proprietar spre sud. Tot ca şi în nuvelă tata a propus proprietarului să facem schimb de locuinţă. Refuzat, el s-a supărat şi ne-am mutat la mică distanţă de acolo în strada Rotari, azi Ion Luca Caragiale".

Limba română este sufletul întregului învăţământ, deoarece pe cunoaşterea ei se sprijină însuşirea tuturor cunoştinţelor care fac din om un membru folositor societăţii. Ea constituie pentru oameni modul specific de reflectare a realităţii, materialul obişnuit şi propriu pentru concretizarea gândurilor şi sentimentelor, principalul mijloc de comunicare, de influenţare şi coordonare a acţiunilor, relaţiilor şi manifestărilor lor, cel mai preţios instrument al cunoaşterii. De aceea, limba poate fi considerată unul dintre cei mai importanţi factori de coeziune, de dezvoltare spirituală şi progres social. Formându-se şi dezvoltându-se în chiar procesul formării şi dezvoltării poporului, deci odată cu el – limba este expresia istoriei şi a înaltelor lui însuşiri. Îmbogăţită şi înfrumuseţată continuu, ea a înscris, a păstrat şi a transmis experienţa de viaţă a poporului. Factor de afirmare şi unificare, limba a fost pentru poporul român una din forţele care l-au ajutat să urce treptele tot mai înalte ale civilizaţiei, culturii. Stăpânirea temeinică şi folosirea corectă şi precisă a limbii române constituie nu numai o necesitate, dar şi o datorie pentru toţi cei care contribuie la făurirea, în continuare, a

istoriei poporului, limba fiind una dintre caracteristicile esenţiale, definitorii ale acesteia.

Ca limbă maternă, limba română se însuşeşte spontan din primii ani de viaţă, în cadrul convieţuirii sociale, în relaţiile dintre copii şi adulţi, practica reprezentând faza iniţială a învăţării limbii. Ulterior, perfecţionarea folosirii ei se realizează prin contribuţii numeroase şi variate, dintre care cea mai substanţială şi mai eficientă este aceea a şcolii.

Studiul limbii şi literaturii române are o însemnătate cu totul deosebită în formarea multilaterală a tineretului şcolar. Fără însuşirea corespunzătoare a limbii române nu poate fi concepută evoluţia intelectuală viitoare a şcolarilor, pregătirea lor corespunzătoare la celelalte discipline de învăţământ, precum şi legătura pentru activitatea socială.

Formulând funcţiile şi obiectivele principale ale limbii şi literaturii române, ca disciplină şcolară în ciclul gimnazial se cuvine să fie amintită, în primul rând, tocmai funcţia sa instrumentală, care se realizează în toate compartimentele limbii române: citit-scris, citire, comunicare orală şi scrisă, elemente de construcţie a comunicării. Importanţa acestei funcţii reiese şi din faptul că, în scopul realizării ei, aproape jumătate din numărul total de ore din Planul-cadru de învăţământ pentru clasa a-V-a este afectat citirii, scrierii, comunicării. În clasele următoare ale ciclului gimnazial, chiar dacă numărul de ore destinate studiului limbii şi literaturii române este mai mic, el se menţine la aproximativ o treime din totalul orelor cuprinse în Planul-cadru de învăţământ al claselor V-VIII, iar un obiectiv de seamă rămâne perfecţionarea tehnicilor de muncă intelectuală.

În conformitate cu noul curriculum la limba română, obiectivul central al studiului limbii şi literaturii române în învăţământul gimnazial este dezvoltarea competenţelor elementare de comunicare orală şi scrisă ale copiilor, precum şi familiarizarea acestora cu texte literare şi nonliterare, semnificative din punctul de vedere al vârstei cuprinse între 12-15 ani. De asemenea, se urmăreşte structurarea la elevi a unui ansamblu de atitudini şi de motivaţii, care vor încuraja şi sprijini ulterior studiul limbii şi al literaturii române. Manualele şcolare au fost revizuite şi s-au operat eliminări, înlocuiri, restructurări de texte, pasaje, ilustraţii. Pe baza noilor programe au fost elaborate manualele alternative (două, trei, uneori patru pentru fiecare disciplină obligatorie) utilizate în prezent la clasă. Elaborarea şi implementarea componentelor curriculum-ului va acoperi o perioadă mai lungă de timp, cu atât mai mult cu cât este pentru prima dată când procesul curricular din România

intră sub incidenţa unor schimbări de amploare. Astfel, se preconizează ca procesul de implementare să fie permanent însoţit de dezbaterea rezultatelor, dar şi de corectări progresive care se impun din timp în timp. Formarea iniţială şi cea permanentă a învăţătorului va trebui să fie intensificată în aşa fel încât ea nu doar să însoţească, ci să premeargă dinamica aparte a procesului curricular. Volumul de cunoştinţe este repartizat pe clase după principiul concentric împletit cu cel liniar, sfera noţiunilor lărgindu-se şi adâncindu-se pe măsură ce elevii se dezvoltă intelectual şi puterea lor de asimilare creşte. În fiecare clasă materialul nou se sprijină pe cunoştinţele însuşite de elevi în clasele anterioare în legătură cu tema respectivă. Ca urmare, treptat, în procesul învăţării, pe de o parte,se consolidează şi se sistematizează prin exerciţii, cunoştinţele incluse în programele claselor anterioare, iar pe de altă parte se lărgeşte continuu, de la o clasă la alta sfera cunoştinţelor, se dezvoltă deprinderile de exprimare corectă. Actuala programă la limba şi literatura română a înlocuit cele trei compartimente ale acestui obiect-citire, lectură şi comunicare - cu un model comunicativ-funcţional adecvat nu numai specificului acestui obiect de studiu, ci şi modalităţilor propriu-zise de structurare la copii a competenţei de comunicare. Într-un sens larg, învăţarea trebuie înţeleasă dincolo de noţiunile de „educaţie" şi „şcoală". Învăţarea presupune o atitudine atât faţă de cunoaştere cât şi faţă de viaţă, atitudine care pune accent pe iniţiativa omului. Termenul de „învăţare" cuprinde achiziţionarea şi practicarea de noi metodologii, noi priceperi, noi atitudini şi noi valori necesare pentru a trăi într-o lume în continuă schimbare.

Învăţarea este, în fapt, procesul de pregătire pentru a face faţă unor situaţii noi. Ea se poate produce conştient, sau, deseori, inconştient, de obicei din experienţa unor situaţii de viaţă, cu toate că şi situaţiile imaginate pot declanşa învăţarea. Practic, fiecare persoană din lume, şcolarizată sau nu, experimentează procesul învăţării la diferite niveluri, dar probabil că în prezent nimeni nu învaţă încă la nivelul, cu intensitatea şi cu viteza necesară pentru a face faţă complexităţii lumii moderne.

Teoria reprezintă un model eficient de achiziţie informaţională, deconstrucţie, reconstrucţie şi chiar de dezvoltare a determinanţilor învăţării umane. Proiectarea şi realizarea optimă ale activităţii instructiv-educative depind de felul cum se desfăşoară, dimensionează şi articulează componentele materiale, procedurale şi organizatorice, care imprimă un anumit sens şi o anumită eficienţă pragmatică formării tineretului.

Concretizarea idealurilor educaţionale în comportamente şi mentalităţi nu este posibilă dacă activitatea de predare şi de învăţare nu dispune de un sistem coerent de căi şi mijloace de înfăptuire, de o instrumentalizare procedurală şi tehnică a paşilor ce urmează a fi realizaţi pentru atingerea scopului propus. Formele şi mijloacele strategice, de înfăptuire a sarcinilor didactice, pot fi circumscrise terminologic prin intermediul sintagmelor de tehnologie didactică, metodologie didactică, metodă, procedeu şi mod de organizare ale învăţării. Procesul de învăţământ este format din mai multe componente aflate în interdependenţă. Astfel, obiectivele pedagogice, conţinutul învăţământului, metodologia didactică, evaluarea didactică şi proiectarea pedagogică (a procesului de învăţământ), deşi secvenţe de sine stătătoare în cadrul procesului de educare şi formare, se află într-o legătură permanentă a cărei finalitate se regăseşte în fiecare unitate elementară de educat. Comparativ cu celelalte subsisteme care formează şi definesc didactica generală, metodologia didactică este subsistemul care se bazează pe interacţiunea directă dintre cele două elemente fundamentale ale actului educaţional: educatorul şi educabilul.

Pentru a defini conceptul de metodologie didactică trebuie avută în vedere raportarea la activitatea pedagogică de formare - dezvoltare permanentă a personalităţii aflată în strânsă interdependenţă cu toate elementele componente ale procesului de învăţământ[3], privite ca ansamblul structural luat în deplina lui unitate. Această viziune pedagogică, de inspiraţie curriculară, conferă metodologiei didactice valoarea unei teorii sistemice care angajează la nivelul de predare - învăţare - evaluare un ansamblu de tehnici de eficientizare a acţiunii de instruire.

Ca acţiune extrem de complexă, metodologia înglobează o structură tehnică laborioasă compusă din metode, procedee şi mijloace didactice prin care se urmăreşte eficientizarea actului pedagogic. "În calitate de teorie stricto sensu, metodologia instruirii precizează natura, funcţiile şi clasificările posibile ale diferitelor metode de învăţământ. Sunt descrise caracteristicile operaţionale ale metodei, în perspectiva adecvării lor la circumstanţe diferite ale instruirii, şi sunt scoase în evidenţă posibilităţile de ipostaziere diferenţiată ale acestora, în funcţie de creativitatea şi inspiraţia profesorului."

Metodele didactice reprezintă acţiunile subordonate realizării scopurilor activităţii de instruire prin avansarea unor căi de învăţare eficiente de organizare şi desfăşurare ale predării-învăţării din

[3] Cucoş C., *Pedagogie*, Editura Polirom, Bucureşti, 2006, p. 286

perspectiva elevului, corelându-se cu celelalte componente ale instruirii. „Metodele de instruire se aseamănă cu metodele de cercetare (ale ştiinţei), deoarece ambele sunt căi ce duc la conturarea unor fapte legităţi, descrieri, interpretări cât mai apropiate de realitate. Dar există şi deosebiri dintre care una fundamentală constă în faptul că, în timp ce metodele de cercetare produc, elaborează cunoştinţe metodele didactice - de regulă - prezintă, vehiculează cunoaşterea sedimentată la un moment dat."[4] Primele metode servesc la descoperirea propriu-zisă a unor adevăruri, în timp ce ultimele slujesc la comunicarea lor ori la conducerea eforturilor spre redescoperirea adevărurilor noi doar pentru elevi. Metoda are un caracter polifuncţional deoarece poate participa simultan sau succesiv la realizarea mai multor obiective instructiv-educative. Opţiunea profesorului pentru o anumită metodă de învăţământ constituie o decizie de mare complexitate. Alegerea unei metode se face ţinând cont de finalităţile educaţiei, de conţinutul procesului instructiv, de particularităţile de vârstă şi de cele individuale ale elevilor, de psiho-sociologia grupurilor şcolare, de natura mijloacelor de învăţământ, de experienţa şi competenţa didactică ale profesorului. Modernitatea comicului rezultă din îmbinarea mijloacelor şi rămâne în sfera indemonstrabilului.Nu a fost în intenţia noastră să contrazicem opinia lui George Călinescu, eminent estetician şi istoric literar. Dar inefabilul unui fenomen, nereuşita cuprinderii sale exhaustive, nu exclude, ci, din contră, cere cercetări care să lumineze, fie şi numai dintr-o perspectivă restrânsă, existenţa lui.

Dacă realitatea fenomenului, reflectată într-o pluritate de interpretări, ne-a îngreunat definirea conceptului de comic onomastic, am încercat, pe parcursul lucrării acesteia, să-i conturăm funcţiile, valorile şi importanţa, să-i stabilim condiţiile şi mijloacele sale de exprimare.

Pentru reuşita acestor demersuri, a fost necesar să privim comicul onomastic din două puncte de vedere – ca nume propriu în sine şi ca procedeu artistic, cu efecte de relaţie asupra personajului literar (trăsături fizionomice, de temperament, gândire, comportament,etc.)

Prima condiţie, în desfăşurarea actului fixării numelui unui personaj comic sau non-comic, o constituie alegerea, adică schiţarea numelui, în funcţie de timpul şi locul istoric al acţiunii, de originea etnică şi poziţia socială a personajului.

Odată ales numele, trebuie să fie perfect adecvat cu aspectul fizic al personajului, cu trăsăturile sale psiho-morale propuse de

---

[4] Roman, I., *Curs de pedagogie,* Vol. II, Institutul Pedagogic Suceava, Suceava, 1970, p. 261

autor.Este cea de-a doua condiţie denumită potrivirea.Ea este realizată fie prin modalitatea congruenţei, fie prin cea a oximoronului.Forma principală de reprezentare a primei modalităţi o constituie etichetarea directă, formă apropiată de mai vechiul obicei al poreclei, modalitate bazată pe sublinierea şi prin nume a unei condamnabile trăsături de caracter sau a unui defect psiho-fizic.

Potrivirea sau non-potrivirea comică a numelui cu purtătorul este complinită de o a treia condiţie, în procesul fixării numelui comic – puterea de sugestie, condiţie capabilă să ofere bogate şi rafinate resurse caracterologice şi tipologice, printr-o gamă largă de posibilităţi, care merg de la structura fonetică a numelui şi până la folosirea numelui unui exponent, ca portret al unei întregi specii. Maeştrii adevăraţi, în folosirea puterii de sugestie a numelui comic, vor fi, în parte, Nicolae Filimon şi, în totalitate, Ion Luca Caragiale. Dintre mijloacele morfologice, am reţinut şi menţionat, pe parcursul lucrării, modernitatea comicului cu ajutorul sufixelor diminutivale sau augmentative ori a celor menite să indice originea etnică a personajului.

Extrem de numeroase, procedeele lexicale de creare a comicului încep, într-o ordine valorică ascendentă, cu etichetarea directă, în fond un procedeu al denigrării prin nume, despre care s-a mai vorbit. Îi urmează calamburul (Ion Heliade Rădulescu şi Ion Luca Caragiale), cărora li se adaugă selectarea sau crearea unor nume burleşti bizare, dar comice în efect, precum unele nume de ţigani, la Ion Budai-Deleanu sau o serie din cele peste o mie de nume, din amintitul repertoriu al lui Ion Luca Caragiale. Pe o treaptă superioară se situează creaţiile comice bazate pe sugestia metaforică sau pe principiile oximoronului. Ele apar în creaţia noastră literară comică odată cu Nicolae Filimon şi ating culmea rafinamentului la Ion Luca Caragiale. Astfel, nume cu deosebite sugestii metaforice, *Dinu Păturică* va rămâne pentru generaţii întregi simbolul parvenirii fără scrupule, după cum, oriunde şi oricând, *Caţavencu* va reprezenta „demagogul latrans", *Trahanache* va simboliza mărginirea şi decrepitudinea, iar *Dandanache* ramolismentul, dar şi venalitatea politică. Când citim opera lui Caragiale, ne aflăm adesea într-un univers ce reprezintă însăşi contestarea vieţii. Este un univers în care nu se petrece nici o întâmplare decisivă şi în care nici un fapt nu cântăreşte destul de greu pentru a ridica o întrebare esenţială, pentru a abate o viaţă de om din mersul ei, pentru a pune capăt unei veselii frivole şi iresponsabile. În acest lucru constă talentul nemaipomenit al lui Caragiale, opera sa ne face să ne rupem de realitate, să uităm de problemele cotidiene şi să râdem împreună cu eroii comediilor sale. Dar acesta nu este singurul aspect demn de luat în seamă al operei sale,

deoarece Caragiale dezaprobă prefăcându-se că simpatizează, el încearcă de fapt să schimbe societatea, iar consecinţa operei sale, ar fi trebuit să fie o lume mai bună. De fapt, dincolo de valenţele comice ale operei sale, Ion Luca Caragiale s-a impus totdeauna ca moralist, ca observator al umanităţii şi ca reputat caracterolog. Întâlnit şi în viaţă, în apariţii pur involuntare sau cu reflexe ale snobismului ori ale kitshului, onomasticul comic este, în literatură, creat intenţionat.

Ion Luca Caragiale are o viziune realistă a societăţii într-un moment de criză evolutivă. Nu este greu de remarcat viziunea tragică sub care a privit lumea rurală, iar înverşunata lui observaţie satirică şi-a rezervat-o numai pentru orăşeni. Astfel, a trecut prin acizii satirei pe mahalagioaice, pe micul burghez şi pe intelectualii demagogi ieşiţi din această pătură.

Arătându-ne, sub faţa istoric-trecătoare a unei epoci, adevărul etern, Caragiale ne învaţă cum să privim viitorul şi cum să-l facem mai bun şi mai curat. Prin lecţia crudă a istoriei , el ne ajută să ne pregătim pentru viitorul care ni se deschide ca o eternitate.

Bibliografie

Constantin Cucoş, *Teoria şi metodologia evoluării*, Editura Polirom, Iaşi, 2008
Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900, Editura Academiei, 1979.
Enescu, Radu, Critică şi valoare, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
G. Călinescu – *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediţia a II-a, Editura „Minerva", 1982.
G. Călinescu – *Istoria literaturii române. Compendiu*, Editura pentru literatură, 1968.
Mihail Sadoveanu, Caragiale. În volumul Evocări, Bucureşti.
Paul Zarifopol, Introducere la I.L.Caragiale.Opere,vol.1,Editura Minerva, Bucureşti
Tudor Vianu – *Arta prozatorilor români*, vol. I-II, E. P. L., 1966.
Vladimir Streinu – *Clasicii noştri*, Ed. Tineretului, 1969

SZOJKA PETRONELLA, *KICSINY ÉKSZERDOBOZ BÉKÉS SZÍVÉBEN* *(Békési Téka 55 sz.)*

Petrusán György

Ezzel a címmel közölt 2017-ben, Békés Város Jantyik Mátyás Múzeum kiadványaként szép és fontos tanulmányt Szojka Petronella, amelyben a békési ortodox (görögkeleti) egyházközség történetét tárja az olvasók elé. A sajtó (lásd *Foaia românească*, 2018. január 19. számában Eva Şimon írását) fontosnak tartotta kiemelni, hogy Szojka Petronella munkája az *első monográfia,* amelyet egy hazai román ortodox templom, illetve egyházközség múltjának szentelnek.

Nem lehet közömbös számunkra az sem, hogy arra a békési hajdanvolt román közösségre irányítja figyelmünket, amely a közelmúltig jelentős szerepet játszott a térség románságának életében. Ehhez képest a II. vh. után keveset vagy egyáltalán nem került a közvélemény elé, különösebben a román szakemberek diskurzusának figyelmébe sem. Teodor Misaroş: „Din istoria comunităţilor bisericeşti ortodoxe române din Ungaria" című alapműnek számító tanulmányának (doktori disszertációjának) törekvése, hogy csokorba kösse a mai Magyarországon élő román ortodox közösségek múltjának és több évszázados fennmaradását biztosító vallási és kultúrtörténeti értékeit. Sokan hasznosították munkáját, a továbblépés iránya minden bizonnyal (legalább) a nagyobb, életképes közösségek életének monografikus feltárása lenne.

Kevés azonban a hazai román szakember. Csobai Lászlóné vagy Berényi Mária kutatásai fontosak, de nem monografikus jellegűek. Még a „Micherechi (Méhkerék)"-c., 2000-ben megjelent könyvnek sincs a monográfiára jellemző koherenciája, megmarad a tanulmánygyűjtemény szintjén. Sok misszionárius ortodox pap érkezett hozzánk Romániából a rendszerváltozás után, akikhez egyesek nagy reményeket fűztek, de a hagyományos papi teendőkön kívül magyar nyelvismeret és szakmai felkészültség hiányában más feladatra nem vállalkozhatnak.

A közösség román jellegének megóvásában is szerények, szinte észrevétlenek az eredmények. Ehhez persze hozzá kell számítani Románia közömbösségét is.

A „Kicsiny ékszerdoboz békés szívében" c. monográfia színvonala arra enged következtetni, hogy Szojka Petronella lehetne egyike azoknak, akik szakmai felkészültségük alapján tovább vihetnék a megkezdett munkát, kiterjesztve más román közösségekre is.

STUDIILE ROMÂNEȘTI: PRIVIRI ÎN OGLINDĂ

Gheorghe Petruşan

Acesta este titlul volumului de studii filologice apărut la Timişoara, în 2017, coordonat de Otilia Hedeşan, Dumitru Tucan şi Dana Percec, care cuprinde un mănunchi de comunicări ţinute la conferinţa internaţională „Studiile româneşti: strategii, interferenţe, varietăţi" a Universităţii de Vest din Timişoara, care a avut loc între 21 şi 23 septembrie 2017. Scopul asumat al conferinţei a fost dezbaterea problemelor actuale ale românisticii, adică ale studiilor româneşti din ţară şi străinătate. Cum era şi firesc, au fost analizate şi circumstanţele academice în care cadrele didactice îşi desfăşoară activitatea cu privire la predarea şi cercetarea limbii şi a culturii române. În cadrul reformelor universitare, în România s-au înfiinţat mai multe centre sau departamente de studii româneşti, la Bucureşti, Iaşi, Cluj sau Timişoara. La conferinţa din 2017 de la Timişoara a fost discutată problematica „studiilor româneşti" din ţară şi străinătate. Unii dintre participanţi s-au angajat să răspundă la întrebările: 1. Cum definiţi „studiile româneşti"? 2. Care este realitatea actuală a „studiilor româneşti" în universitatea d-voastră? 3. Ce înseamnă „studii româneşti" în universităţile din România şi străinătate? 4. Care sunt interesele specifice ale studiilor româneşti din străinătate? 5. Cum ar putea fi întărite relaţiile dintre „românişti" din România şi cei din străinătate?

Rămânând la instituţiile noastre, ale românilor din Ungaria, să precizăm că în Ungaria, la ora actuală, avem două catedre universitare. La Budapesta din 1862, la Seghedin din 2006, când Catedra de limba şi literatura română a Institutului Pedagogic „Juhász Gyula" primeşte dreptul de trecere la un învăţământ de grad universitar. La întrebările de sus, în numele Catedrei de Filologie Română din cadrul Universităţii ELTE din Budapesta, a răspuns profesorul universitar Florin Cioban, accentuând că studiile româneşti la Catedra de română din capitala Ungariei, cu o vechime de peste 150 de ani, se are în vedere în primul rând studiul limbii române. Integrată în cadrul Institutului de Romanistică din universitatea pestană, ca aproape peste tot în Europa, catedra pregăteşte studenţi pentru obţinerea unor diplome de licenţă în

domeniul filologiei române. Studenții provin atât din rândul comunității din Ungaria, cât și din România, tineri maghiari din Transilvania.
„Deși se confruntă cu dificultățile generale ale momentului actual în spațiul cultural și al învățământului universitar maghiar, spune profesorul Florin Cioban, Catedra și Lectoratul fac eforturi constante pentru a-și păstra identitatea și pentru a dovedi bune rezultate atât în activitatea de cercetare, cât și în pregătirea studenților săi."

Identitatea și-o poate păstra însă numai dacă Catedra rămâne și în continuare ceea ce a fost la înființarea ei din 1862-1863 și încă vreo 5-6 decenii: o instituție universitară destinată românilor din Ungaria și nu numai. Așadar, miza reală a zilelor noastre ar trebui să fie reconstituirea statutului ei de odinioară, ceea ce necesită efort atât din partea statului maghiar, cât și din partea statului român.

Demne de remarcat sunt și observațiile făcute de profesoara Mihaela Bucin, șefa Catedrei de română din cadrul Universității din Seghedin, înființată de statul ungar în 1949:
„Din punctul de vedere al comunităților din diaspora istorică, afectată în mod constant de procese de aculturație, o construcție academică destinată studiilor românești ar trebui să abordeze și să aprofundeze acele arii disciplinare care, prin conținutul și scopul lor, ar putea forma și prezerva o categorie de intelectuali români bine pregătiți identitar, cultural și lingvistic, cu scopul conștient de a împiedica or cel puțin de a diminua asimilarea uriașei mase de români... care trăiesc în medii alogene și care se află deja la a doua generație."

Numai că o asemenea operație necesită o colaborare eficientă și din partea statelor afectate, Ungaria și România. Statele noastre naționale, însă, când este vorba de o chestiune de prezervare a identității naționale, sunt surde și mute, nu vor și nu știu să comunice și să colaboreze. Sunt etnocentrice, atotștiutoare și arogante sau nepăsătoare. Profesoara Mihaela Bucin consideră că „Un mare dezavantaj al catedrei de română de la Szeged este faptul că, fiind o instituție ungară într-o comunitate istorică românească, statul român a considerat că este potrivit să ofere tinerilor care vor să studieze în învățământul superior burse de studii avantajoase în România... În acest mod, centrele universitare din afară destinate românisticii vor slăbi și își vor pierde rostul." Anomaliile acestea se explică prin refuzul de a consulta, de a comunica. Până la urmă, România a vrut un bine și a făcut un rău. Satisface cerințe personale și nu comunitare.

Printre studiile cuprinse în volum dăm și de reflecțiile Mihaelei Bucin asupra unui colind în limba română al lui Bartók Béla, simbol al frățietății popoarelor: „Influența unui colind în limba română, cules de

Bartók Béla, asupra culturii maghiare." Important de văzut ce reține atenția unui cercetător român socializat în mai multe culturi din complexitatea problematicii Bartók. Înainte de toate, dimensiunea națională, etnoculturală: origina familiei lui Bartók Béla, caracterul fascistoid al epocii interbelice, influențele folclorice reciproce, relațiile interetnice, conflictul lui Bartók cu regimul etnocentrist al lui Horthy etc. Din interpretările autoarei aflăm că Bartók a avut neînțelegeri profesionale de sorginte etnică în legătură cu etnomuzicologia comparată și cu muzicologi români (Tiberiu Brediceanu, Coriolan Petranu, Sabin Drăgoi și alții), fiind acuzat de „deturnarea folclorului românesc în favoarea ungurilor." Nu știm dacă în traiectoria muzicală a lui Bartók Béla poemul simfonic „Kossuth" constituie în moment de „patriotism romantic", cert este că ungurii foarte mult timp, până prin anii '50-'60, credeau că, datorită rolului istoric pe care l-au avut în Basinul Carpatic, ei și numai ei sunt predestinați să exercite influență asupra altor popoare. Știm că în realitate lucrurile stau altfel, dar calea dezmeticirii a fost lungă și la unguri, ca la toate popoarele care de-a lungul istoriei au jucat un rol mai elevat. La facultate eram puși să citim mai multe studii care aveau titlul: „Influența literaturii (sau culturii) maghiare asupra..." Invers, niciodată! Despre astfel de reflecții moștenite de la înaintași poate fi vorba și în cazul lui Bartók Béla. În cazul lui, „dezmeticirea" a adus-o, cum bine constată autoarea, „pasiunea pe care acesta a dezvoltat-o pentru folclorul muzical, atât al ungurilor, cât și a altor popoare est-europene...", ajungând într-un scurt timp la o concluzie obiectivă: „Refuzul total de a recepționa influențe străine înseamnă declin; influențele străine bine asimilate fac posibilă îmbogățirea materialului." Într-adevăr, fără această „descoperire", folclorul românesc nu ar fi devenit o importantă sursă de inspirație pentru cel mai mare compozitor maghiar din secolul al XX-lea.

Bartók a avut de luptat nu numai cu etnocentrismul cultural-artistic al ungurilor, ci și cu tendințele exclusiviste ale specialiștilor români, după care „folclorul românesc nu poate fi înțeles decât de un român". Prin „Cantata Profana", Bartók încearcă o sinteză, o armonizare a valorilor populare, fără absolutizarea „rădăcinilor etnice". În ce măsură și cum a reușit, aflăm din studiul Mihaelei Bucin.

(Otilia Hedeșan, Dumitru Tucan, Dana Percec coordonatori, Studiile românești: priviri în oglindă, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2017)

PLATFORMA INTERACTIVĂ HerA. CUM PREZERVĂM PATRIMONIUL CULTURAL ACUM

Otilia Hedeşan
Universitatea de Vest din Timişoara

Cuvinte – cheie: patrimoniu, digitalizare, prezervare

Résumé

HerA (https://hera.uvt.ro/) est une plateforme informatique complexe, résultat du travail conjoint d'un groupe d'ethnologues et d'informaticiens. Elle réponde à quelques besoins: de préserver des informations sur le patrimoine déjà existantes dans les archives régionales ou locales; de mettre plus accessibles ces information; de satisfaire l'intérêt accru pour le patrimoine culturel du grand public. HerA organise les informations sur trois niveaux (*des artefacts, des collections, des groups*) et les décrit en utilisant une série de metadates. HerA est une plateforme connective et interactive.

Prezervarea patrimoniului cultural material şi imaterial este una dintre provocările societăţilor actuale. Implicate în demersuri complicate de menţinere a interesului pentru valorile locale, pentru tradiţii şi pentru trecut, statele europene au îmbrăţişat iniţiativa ca anul 2018 să fie considerat Anul European al Patrimoniului Cultural. O serie de politici europene şi o serie de manifestări naţionale, regionale ori locale au funcţionat în mod convergent în acest sens.

Constituirea bibliotecilor digitale, a arhivelor informatice de date în spaţiul românesc este una dintre categoriile de fapte care sunt parte a interesului pentru prezervarea patrimoniului cultural.

Un asemenea caz este platforma *HerA* (https://hera.uvt.ro/), un produs informatic complex[5], rezultat al muncii în comun a unui grup de etnologi şi de informaticieni, construcţia sa fiind anticipată de o lungă perioadă de discuţii şi de „traduceri" reciproce a ideilor şi posibilităţilor de punere în practică a acestor idei.

Construcţia sa răspunde câtorva nevoi, identificate ca atare şi cu impact asupra cercetării ştiinţifice în domeniul patrimoniului cultural,

[5] Platforma este realizată în cadrul proiectului *Cultural Heritage for Active Tourism in Banat* (HerA eMS RORS 20), finanţat de Uniunea Europeană prin Programul Interreg IPA de Cooperare Transfrontalieră România – Serbia, în care au fost implicate Universitatea de Vest din Timişoara (în calitate de beneficiar), respectiv Municipalitatea din Kikinda şi Muzeul Naţional din Kikinda (în calitate de parteneri).

respectiv asupra publicului larg, interesat de patrimoniul cultural şi de situaţia prezervării acestuia.

Este vorba, în primul rând, despre existenţa, în cadrul diverselor arhive regionale sau locale[6], a unei cantităţi foarte mari de informaţii referitoare la patrimoniul cultural material şi imaterial. Obţinute în urma diverselor programe naţionale ori regionale de tezaurizare a datelor referitoare la culturile tradiţionale, aceste informaţii sunt, în prezent, stocate pe suport de hârtie (fişe de teren, transcrieri de texte, caiete, fotografii etc.), pe bandă magnetică, pe suport casetă magnetică, casetă video, peliculă şi sunt sistematizate pe cataloage de hârtie[7].

În aceste condiţii, situaţia actuală a arhivelor de patrimoniu româneşti poate fi definită drept paradoxală. Pe de o parte, ele sunt uriaşe, deţin date reprezentative sub aspect geografic şi relevante sub aspect istoric, uneori chiar decelabile în funcţie de perioade distincte, însă accesarea acestor informaţii se poate realiza doar prin munca efectivă în interiorul arhivei. În mod indirect, se acceptă, astfel, că aceste informaţii, deşi tezaurizate cândva, pe parcursul ultimelor decenii, sunt, cel puţin temporar, inaccesibile sau, tot cel puţin temporar, sunt inaccesibile marelui public.

Pe de altă parte, în cadrul aceloraşi arhive se regăsesc şi fonduri documentare digitale de asemenea din ce în ce mai ample. Acestea cuprind informaţii referitoare la patrimoniul cultural imaterial şi material obţinute în campanii de cercetare derulate în ultimii cincisprezece ani, foarte adesea în cadrul unor proiecte distincte, cu finanţări diverse şi mai ales cu obiective specifice. Astfel, din păcate, aceste informaţii, nu sunt integrate între ele, nu sunt clasificate după criterii similare şi, de asemenea, nu sunt accesibile decât prin accesul efectiv în arhivă. În mod secvent, ca şi în cazul anterior, în pofida suportului mai recent şi mai fiabil pe care sunt conservate, nici aceste informaţii nu sunt vizibile nici pentru publicul de specialitate şi nici pentru diletanţi.

Această opacizare publică a istoriei intereselor pentru patrimoniul cultural material şi imaterial a determinat, în ultimii ani, un interes crescând în cadrul publicului larg pentru acest fenomen. Acest public încearcă să suplinească lipsa (sa) de informaţii şi să umple golul pe care îl resimte. Această tendinţă explică şi interesul mare şi crescător al publicului larg pentru patrimoniul local şi prezenţa sa în mediul

[6] În cazul de faţă este vorba, în mod prioritar, despre Arhiva de Folclor a Universităţii de Vest din Timişoara.

[7] V. pentru detalii în acest sens Otilia Hedeşan, *Folclorul. Ce facem cu el*, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2015, p. , *passim*.

virtual, în pofida inexistenței unor colecții virtuale consistente și integrate. Este de notat, astfel, constituirea unor comunități virtuale care explorează patrimoniul, coparticipă la stabilirea unor teme de discuție, nuanțează și îmbogățesc anumite informații, totul prin utilizarea rețelelor de socializare.

Din păcate, în ciuda fervorii din aceste grupuri, informațiile vehiculate se disipează rapid, fiind extrem de perisabile. Altfel spus, ceea ce este accesibil publicului larg nu dobândește stabilitate și nici nu se bucură de confirmări altfel decât prin solidarități temporare.

În configurarea platformei HerA s-a încercat să se răspundă, în diverse maniere, acestor nevoi.

În primul rând, platforma stochează o cantitate uriașă de informație, marșând pe capacitatea de a converti în format digital informațiile deja existente (deci care se referă la trecut), informațiile obținute prin cercetările actuale (așadar, care se referă la prezent) și, datorită capacității sale, informații similare care vor fi produse în viitor. Stocarea informațiilor, mai ales în cazul unor obiective sau practici pe cale de dispariție sau în evident proces de transformare are și o evidentă funcție de prezervare a patrimoniului cultural.

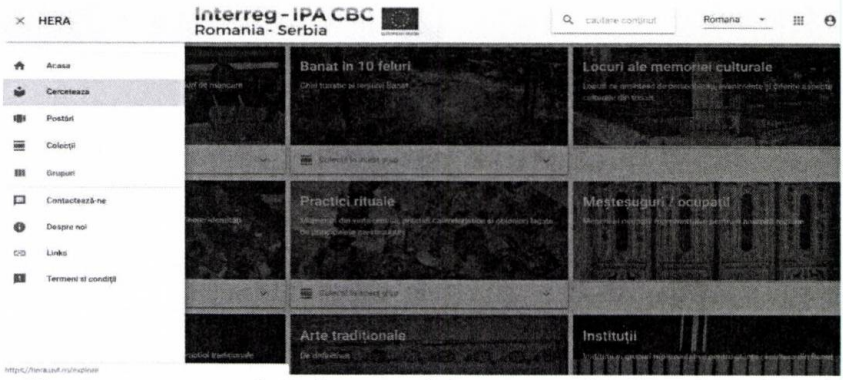
HerA a fost concepută pentru a prezenta realitățile în mod simultan prin câteva limbaje, așadar, pentru a constitui documente plurisemiotice. O unitate (o postare) se poate descrie, astfel, prin denumire, cuvinte – cheie, text descriptiv, link extern, fotografie // fotografii, informații audio, informații video, referințe temporale, referințe spațiale, referințe auctoriale.

Totodată, platforma a fost concepută ca un spațiu în care informațiile postate sunt meta- și multidescrise. Altfel spus, datele arhivate se clasifică, în mod indirect, prin grila metadatelor, respectiv pot acroșa și puncte de vedere diferite.

Indirect, rezultă de aici că, în afara posibilității de a produce descrieri dense, în sensul lui Geertz, HerA construiește și crește rețele numeroase și, pe măsura populării sale, sectoriale. Ea permite, astfel, generarea de hărți și, apoi, analiza hărților după perioade sau cuvinte – cheie.

Totodată, această posibilitate de a nota puncte de vedere diferite asupra aceleiași unități prezervate, prin completarea unității propriu-zise cu documente secundare, (re)deschide o discuție incitantă referitoare la caracterul obiectiv / subiectiv al informațiilor obținute prin anchetele antropologice. HerA marșează pe ideea că opiniile divergente sunt utile, clasificările și descrierile științifice dintr-o anumită perioadă nereprezentând unica posibilitate de analiză a realității.

Platforma HerA a fost concepută pentru a oferi, alături de descrieri, și clasificări. Ea are trei etaje de clasificare: *unități, colecții* și *grupuri*. Fiecare unitate, așa cum este ea obținută din teren sau din arhivă, așa cum este ea descrisă, se raportează la una sau mai multe colecții, după cum fiecare colecție se raportează la unul sau mai multe grupuri. Colecțiile, grupurile și unitățile sunt categorii formale care primesc, în funcție de situația concretă, conținut semantic.



HerA este conectivă, în sensul în care unitățile odată descrise permit trecerea de la un item la altul, iar această posibilitate de navigare devine relevantă pentru conexiunile multiple din spațiul patrimonial și pentru coerența (nu întotdeauna evidență) a acestuia.

Platforma HerA a fost concepută și ca o platformă interactivă. Informațiile patrimoniale sunt ridicate în spațiul virtual întâi de echipa care o gestionează, dar ele pot fi propuse și de către persoane din afara echipei ori de diferiți *stakeholder*-i. Introducerea acestei funcții (care corespunde uneia din nevoile identificate) este în directă relație cu ideea de participare a cetățenilor (*citizen participation)*, care este specifică politicilor europene actuale referitoare la patrimoniul cultural. Desigur că aceste postări sunt semnalate ca atare, însă introducerea lor într-un corpus produs *ab initio* de cercetători este un element de noutate, care marșează pe perspectivele multiple, *din afara* și *din interiorul* comunităților, făcând uz de discurs sau de meta-discurs.

Digitalizarea informațiilor referitoare la patrimoniul cultural material și imaterial, așa cum este ea concepută prin intermediul platformei HerA, permite stocarea unor informații canonice, obținute prin cercetări îndelungate, petrecute de-a lungul timpului, dând, totodată, drept de „cuvânt" observației derulate din interiorul comunităților. Platforma se definește, astfel, ca un produs care marșează pe perspective multiple și eterogene asupra faptelor patrimoniale, construindu-se în jocul caleidoscopic dintre privirile exterioare și îndepărtate ale cercetătorilor, respectiv privirile interioare, inevitabil parțiale și subiective, însă extrem de directe, ale membrilor comunităților.